بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الفاعل لكل محسوس ومعقول والغاية لكل مطلوب ومسئول
الحكيم الذي شفى عليل الحكمة باشارات فائقة وروى غليل المعرفة بتنبيهات
وائقة والصلوة على شمس الاثنية وبضيرهم يوم الغمة اعني حاكم محكمة العدالة وقطب فلك
الرسالة محمد الذي صنيعه القويم لداء الجهل شفاء واتباع شرعه المستقيم لعلة الضلالة دواء وعلى آله واصحابه

واولاده واحفاده وبعد فان العقول متطابقة والالباب متوافقة على ان العلم افضل السعادات والمعرفة اكمل الكمالات واصحابه افضل الناس شعارا واحسنهم دثارا ثم لما كان العلوم متشعبة والاحاطة بفنونها متعسرة فالواجب على العاقل ان يتوجه بتمام همته وطاقته الاشتغال بالاهم والتحرز بكسب علم يكمل ذاته فيما تم وليس في العلوم ما هذا شانه الا العلوم الدينية والمطالب اليقينية واشرفها الحكمة الحقة الالهية والمعرفة الثابتة الربانية من العلم بالله وصفاته وافعاله الذي هو مناط الايمان ولا يختلف بتغير الشرايع واختلاف الازمان لان شرف العلم بشرافة معلومه ونباله فائدته ومفهومه وعلم الحكمة ولعمر الله شرفا لها في الشرف وهذا للشاني كيف لا وقد سمى الله نفسه حكيما في مواضع عديدة من كتابه كقوله عزيز حكيم وحكيم عليم الى غير ذلك مما لا يحصى ومن على عباده المكرمين باعطائهم الحكمة من جنابه كقوله تعالى ولقد آتينا لقمان الحكمة وفصل الخطاب وادع الى سبيل ربك بالحكمة فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة الى غير ذلك مما قرن اعطاء الحكمة باعطاء الكتاب والملك لاولياء الدال على كونه علما شريفا من مواريث الانبياء وفضايل الاوصياء ومطلوب الاصفياء ويرشدك اليه ذكر ان كثيرا من الحكماء كانوا انبياء الا ان اشتهار بعضهم بغير الاسماء العربية اوجب التباس امرهم كما نقل عن سيد ابن طاوس في فرج المهموم ان ابرخس وبطلميوس كانا من الانبياء وعن الشيخ بهاء الدين ان هرمس اسم لادريس وفيثاغورث لشيث والعلامة القاساني وغيره مصرحون بكون الحكمة من مشكوة النبوة كادريس وسليمان بل في كل عصر من بعد ذلك الزمان والاخبار المتظافرة والآثار المتكاثرة مشيرة الى ذكر قوم الحكمة ضالة المؤمن من اخلص لله اربعين صباحا جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه وفي دعا الندبة ثم اودع علمه وحكمته وقوله انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد الحكمة فليأتها من بابها وعن العسكري ع اللهم صل على علي بن ابي طالب اخي نبيك الى قوله ومستودع علمه وموضع سره وباب حكمته وقوله ع اللهم صل على محمد بن علي باقر العلم الى قوله ومستودع الحكمة ع وقوله رب ارني الاشياء كما هي وقول امير المؤمنين ع رحم الله امرأ عرف نفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين وما رواه العياشي في ذيل قوله تعالى يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة الآية عن الصادق ع الحكمة المعرفة والفقه في الدين الحديث وما في مصباح الشريعة عنه ع الحكمة ضياء المعرفة وميراث التقوى وثمرة الصدق ولو قلت ما انعم الله على عباده بنعمة انعم واعظم وارفع واجزل وابهى من الحكمة لقلت قال الله عز وجل يؤتي الحكمة الآية وما في المجمع عن النبي ص ان الله آتاني القرآن وآتاني من الحكمة مثل القرآن وما من بيت ليس فيه شيء من الحكمة الا كان خرابا الحديث وفي كتاب منية المريد للشهيد ره العلماء ثلثة عالم بالله غير عالم بامر الله وهو عبد قد استولت المعرفة الالهية على قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال والكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الاحكام الا ما لا بد منه وعالم بامر الله غير عالم بالله وهو الذي عرف الحلال والحرام ودقايق الاحكام لكنه لا يعرف اسرار جلال الله وعالم بالله وبامر الله وهو جالس على الحد المشترك بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات فهو تارة مع الله بالحب له وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة فاذا رجع من ربه الى الخلق صار معهم كواحد منهم كانه لا يعرف الله واذا خلا بربه صار مشتغلا بذكره كانه لا يعرف الخلق فهذه سبيل المرسلين والصديقين وهو المراد بقوله سائل العلماء وخالط الحكماء وجالس الكبراء وقال الشهيد رحمه الله في ذلك الكتاب اذا تعددت الدروس فليقدم الاشرف فالاشرف فيقدم اصول الدين ثم التفسير ثم الحديث ثم اصول الفقه ثم الفقه الى غير ذلك من كلمات وكلمات سلسلة المحققين في ذلك المحقق في ذلك الكتاب خصوصا الخاتمة منه التي هي كشرح لما مر من الاخبار بين المنكرين للمعقول والخالفين للعقلاء والفحول ثم لما كان كتاب شرح الاشارات من الكتب المصنفة في هذا الفن وان كان صغير الحجم الا انه كصاحبه عظيم الاسم في كل لفظ منه روض من الملح وفي كل سطر منه عقد من الدرر وكان اكثر طلاب هذا العصر مقبلين على تحقيق معانيه وباحثين عن اسراره ومبانيه ولم يقدم احد في طبعه بالتمام ولم يهتموا في تصحيح ما طبعوه غاية الاهتمام اراد خير الحاج والمعتمرين طلبا لمرضات رب العالمين الحاج

شيخ محمد رضا الطهراني وفق بالتوفيق الرباني طبع هذا الكتاب مع جميع الحواشي تسهيلا على الاباعد والادانى فبالغ في التصحيح وبذل الجهد في التنقيح وجمع نسخا عتيقة فصار بحمد الله من الكتب الانيقة ولعمري كفى هذا الكتاب فضلا وشرفا ان متنه من مصنفات شيخ المحققين والمدققين وشرحه من نصير الملة والحق والدين وحواشيه من تاج الحكماء وزبدة الفقهاء قطب الدين الرازي ومجمل ما بلغ من احوال المتن الى محرر هذه الاحرف علي بن فتح الله النوري عفي عنهما ان الشيخ ابا علي حسين بن عبد الله او عبد الله بن حسين على اختلاف بين ارباب التواريخ كان ابوه رجلا حكيما من اعيان شيعة البلخ وابوه قد انتقل عنه الى بخارى فتولد الشيخ في سنة ٣٧٠
محصل العلوم الى ان بلغ عشر سنين فصار حافظا للقرآن وضابطا للفنون الادبية و
والعلوم الدينية فتلمذ عند ابي عبد الله وهو من الفضلاء فاستغنى عنه
في زمان قليل وناظر علماء البخار وفاق عليهم فطالع بعض الكتب الحكمية
التي جمعها امير نوح في دار وقد اتفق ان وقع فيها نار فاحرقها مع ما فيها
من الكتب فشرع الشيخ في التصنيف وقد مضى من عمره اثنتي عشر سنة ...

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الفاعل لكل محسوس ومعقول والغاية لكل مطلوب ومسئول
الحكيم الذى شفى عليل الحكمة باشارات فائقة وروى غليل المعرفة بتنبيهات
وائقة والصلوة على شمس الانام وشفيعهم يوم الغمة اعنى حاكم محكمة العدالة وقطب فلك
الرسالة محمد الذى جاء بالقويم لداء الجهل شفاء واتباع شرعه المستقيم لعلة الضلالة دواء وعلى آله واصحابه
واولاده واحفاده وبعد فان العقول متطابقة والالباب متوافقة على ان العلم افضل السعادات والمعرفة اكمل الكمالات واصحابه افضل الناس
شعارا واحسنهم دثارا ثم لما كان العلوم متشعبة والاحاطة بفنونها متعسرة فالواجب على العاقل ان يتوجه بشراشره والى الاشتغال بالاهم والحرى ان
يكب على التكميل ذاته فيما تم ولينتخب العلوم ما هذا شأنه الا العلوم الدينية والمطالب اليقينية واشرفها الحكمة الحقة الالهية والمعرفة الثابتة الربانية من العلم بالله
وصفاته وافعاله الذى هو مناط الايمان ولا يختلف بتغير الشرايع واختلاف الازمان لان شرافة العلم بشرافة معلومه ونبالة فائدته ومفهومه وعلم الحكمة واجد للشرافتين
وحاو للسعادتين كيف لا وقد سمى الله نفسه حكيما فى مواضع عديدة من كتابه كقوله عزيز حكيم وحكيم عليم الى غير ذلك مما لا يحصى ومن على عباده المكرمين باعطائهم
الحكمة من جنابه كقوله تعالى ولقد آتينا لقمان الحكمة وفصل الخطاب وادع الى سبيل ربك بالحكمة فقد آتينا آل ابرهيم الكتاب والحكمة الى غير ذلك مما قرن اعطاء
الحكمة باعطاء الكتاب والملك الاولياء الدال على كونه علما شريفا من مواريث الانبياء وفضايل الاوصياء ومطلوب الاصفياء يرشدك الى ما ذكر ان كان الحكماء
كانوا انبياء الا ان اشتهار بعضهم بغير الاسماء العربية اوجب التباس امرهم كما نقل عن شيخ طاوس فى فرج المهموم ان ابرخس وبطلميوس كانا من الانبياء وعن
الشيخ بهاء الدين ان هرمس اسم لادريس وفيثاغورث لشيث والعلامة القاسانى وغيره مصرحون بكون الحكمة من مشكوة النبوة كادريس وسليمان بل فى كل عصر
من نبى ذلك الزمان والاخبار المتظافرة والاثار المتكاثرة مشيرة الى ذكر كقوله الحكمة ضالة المؤمن من اخلص لله اربعين صباحا جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه وفى دعاء الندبة ثم
اودعه علمه وحكمته وقوله انا مدينة العلم وعلى بابها فمن اراد الحكمة فليأتها من بابها وعن العسكرى اللهم صل على على بن ابى طالب اخى نبيك الى قوله ومستودع علمه وموضع
سره وباب حكمته وقوله اللهم صل على محمد بن على باقر العلم الى قوله ومستودع الحكمة وقوله ربنا ارنا الاشياء كما هى وقول امير المؤمنين رحم الله امرء اعد
لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفى اين والى اين وما رواه العياشى فى ذيل قوله تعالى يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة الاية عن الصادق الحكمة المعرفة
والفقه فى الدين والحديث عنا فى مصباح الشريعة عنه الحكمة ضياء المعرفة وميراث التقوى وثمرة الصدق ولو قلت ما انعم الله على عباده بنعمة انعم و
اعظم وارفع واجزل وابهى من الحكمة لقلت قال الله عز وجل يؤتى الحكمة الاية وما فى المجمع عن النبى ان الله آتانى القرآن وآتانى من الحكمة مثل القرآن
وما من بيت ليس فيه شىء من الحكمة الا كان خرابا والحديث فى كتاب منية المريد للشهيد الثانى العلماء ثلثة عالم بالله غير عالم بامر الله وهو عبد قد استولت
المعرفة الالهية على قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال والكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الاحكام الا ما لا بد منه وعالم بامر الله غير عالم بالله و
هو الذى عرف الحلال والحرام ودقايق الاحكام لكنه لا يعرف اسرار جلال الله وعالم بالله وبامر الله وهو جالس على الحد المشترك بين عالم المعقولات
وعالم المحسوسات فهو تارة مع الله بالحب له وتارة مع الخلق بالشفقة ولما رجع من ربه الى الخلق صار معهم كواحد منهم كانه لا يعرف الله واذا خلا بربه
صار مشتغلا بذكره كانه لا يعرف الخلق فهذه سبيل المرسلين والصديقين وهو المراد بقوله سائل العلماء وخالط الحكماء وجالس الكبراء وقال البهائى
رحمه الله فى ذلك الكتاب اذا تعددت الدروس فليقدم الاشرف فالاشرف فيقدم اصول الدين ثم التفسير ثم الحديث ثم اصول الفقه ثم الفقه
الى غير ذلك من كلمات كلمات سلسلة المحققين ذلك المحقق فى ذلك الكتاب خصوصا الخاتمة منه الى غير ذلك من الاخبار بين المنكرين للمعقول
المعقول المخالفين للعقلاء والفحول ثم لما كان كتاب شرح الاشارات من الكتب المصنفة فى هذا الفن وان كان صغير الحجم الا انه كصاحبه عظيم الاسم
كل لفظ منه روض من الحق وفى كل سطر منه عقد من الدرر وكان اكثر طلاب هذا العصر مقبلين على تحقيق معانيه وباحثين عن اسراره
ومبانيه ولم يقدم احد فى طبعه بالتمام ولم يهتموا فى تصحيح ما طبعوه غاية الاهتمام اراد خير الحاج والمعتمرين طلبا لمرضات رب العالمين الحاج
شيخ محمد رضا الطهرانى وفق بالتوفيق الربانى طبع هذا الكتاب مع جميع الحواشى تسهيلا على الاباعد والادانى فبالغ فى التصحيح و
بذل الجهد فى التنقيح وجمع نسخا عتيقة فصار بحمد الله من الكتب الانيقة ولعمرى كفى هذا الكتاب فضلا وشرفا ان متنه من مصنفات شيخ المحققين
والمدققين وشرحه من نصير الملة والحق والدين وحواشيه من محمد الحكماء وزبدة الفقهاء قطب الدين الرازى ومجمل ما بلغ من احوال المتن
المحرر هذه الاحرف على بن فتح الله النورى عفى عنهما ان الشيخ ابا على حسين بن عبد الله او عبد الله بن حسين على اختلاف بين ارباب
التواريخ كان ابن رجل حكيم من اعيان شيعة البلخ وابوه قد انتقل عنه الى بخارى فتولد الشيخ فى سنة
محصل العلوم الى ان بلغ عشر سنين فصار حافظا للقرآن وضابطا للفنون الادبية و
والعلوم الدينية فتلمذ عند ابى عبد الله وهو من الفضلاء فاستغنى عنه
فى زمان قليل وناظر علماء البخارى وفاق عليهم فطالع بعض الكتب الحكمية
التى جمعها امير نوح فى دار وقد اتفق ان وقع فيها نار فاحرقها مع ما فيها
من الكتب فشرع الشيخ فى التصنيف وقد مضى من عمره اثنى عشر سنة [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الفاعل لكل محسوس ومعقول والغاية لكل مطلوب ومسئول
الحكيم الذي شفى عليل الحكمة باشارات فائقة وروى غليل المعرفة بتنبيهات
رائقة والصلوة على رئيس الانس ونضيرهم يوم الغمة اعني حاكم محكمة العدالة وقطب فلك
الرسالة محمد الذي نبذ القويم لداء الجهل شفاء واتباع شرعه المستقيم لعلة الضلالة دواء وعلى اله واصحابه

[illegible]

بذل الجهد في التنقيح وجمع نسخا عتيقة فصار بحمد الله من الكتب الانيقة ولعمري كفى هذا الكتاب فضلا وشرفا ان متنه من مصنفات شيخ المحققين
والمدققين وشرحه من نصير الملة والحق والدين وحواشيه من فخر الحكماء وزبدة الفقهاء قطب الدين الرازي ومجملا ما بلغ من احوال المتن
المحرر هذا الاحرف علي بن فتح الله النوري عفى عنهما ان الشيخ ابا علي حسين بن عبد الله او عبد الله بن حسين علي اختلاف بين ارباب
التواريخ كان ابن رجل حكيم من اعيان شيعة البلخ وابوه قد انتقل عنه الى البخارى فولد الشيخ في سنة
محصل العلوم الى ان بلغ عشر سنين فصار حافظا للقران وضابطا للفنون الادبية و
والعلوم الدينية فتلمذ عند ابي عبد الله وهو من الفضلاء فاستغنى عنه
في زمان قليل وناظر علماء البخارى وفاق عليهم فطالع بنفسه الكتب الحكمية
التي جمعها امير نوح في داره وقد اتفق ان وقع فيها نار فاحرقها مع ما فيها
من الكتب فشرع الشيخ في التصنيف وقد مضى من عمره اثنى عشر سنة بيان اخر كتابه

بسم‌الله الرحمن الرحیم

بعد الحمد والصلات، در سال یک هزار و سیصد و چهل و پنج (۱۳۴۵) هجری، این بندهٔ بی‌مقدار، حیدر علی بن محمد مهدی اصفهانی، ملقب به ندیم‌الملک، رسالهٔ مختصری در **تاریخ شهر اصفهان** که از بلاد معظمهٔ قدیمهٔ ایران است، نوشته، مشتمل بر اصول و مهمّات تاریخی و شرح ابنیهٔ قدیمهٔ مهمّه، به طور ایجاز و رعایت مدرک. امید است پسندیده آید نزد اهل دانش؛ و بالله التوفیق.

اصفهان قسمتی از عراق عجم و از بلاد شرقی ایران و جزء قطعهٔ آسیا، محدود است از طرف جنوب به زردکوه بختیاری و خاک فارس و از شمال به نطنز و کاشان و محلات و

بستگان او هم به این صفات متّصف بودند. هر زمان سوار می‌شد ابنا و اتباع او در التزام رکاب بودند و به زبان مردم جاری و متداول شده بود: «اسفاهان»؛ یعنی ای عساکر. بعد لفظ را معرب نمودند، «اصفهان» گفتند.

ایضاً در زمان دولت عجم مجمع قشون در این شهر بوده، چنان چه شهر کوفه معسکر عرب بوده؛ و بعضی نسبت این شهر را به طهمورث پیشدادی داده که قسمتی از شهر را بنا نموده و قسمت دیگر را جمشید و اسکندر کبیر ساخته، چنان چه در تأیید این مطلب صاحب تاریخ *روضه‌الصفاء* می‌نویسد: اصفهان و آمل و طبرستان و مداین سبعهٔ عراق که حالا خراب است، از بناهای طهمورث دیوبند است؛ و بعضی می گویند هوشنگ پیشدادی بنای شهر را نموده و شهرستان را که سابق یکی از محلات اصفهان بوده و حالا در یک فرسخی شرقی اصفهان واقع شده، اسکندر رومی بنا نهاده، آثار عمارات مخروبهٔ آن کمی ظاهر است و دلالت دارد که ابنیهٔ عالیه داشته، منارهٔ بلندی هم داشت. تا چند سال قبل باقی بود، خراب کردند و در زمان سابق متّصل به شهر بوده، زاینده رود هم در جلوی آن می گذرد، پلی دارد مشتمل بر چهارده دهنه، محلّ عبور و مرور اهالی و رعایای بلوک است. علمای معتبر هم از شهرستان برخاسته‌اند، که در کتب رجال مندرج است.

كتاب شرح الاشارات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده وهدانا الى تصدير الكلام بتمجيده والهمنا الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا على طلب الحق وتمهيده وصلوته على المصطفين من عبيده خصوصا على محمد واله المخصوصين بتاييده وبعد فلما كان اكمل المعارف واجلها شانا واصدق العلوم واحكمها تبيانا هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية لكن اشرف ما ينسب الى الحقيقة واليقين من جملتها واولاها بان توقف الهمة طول العمر على قنيتها هو معرفة اعيان الموجودات المترتبة المبتدئة من موجدها ومبدئها والعلم باسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية الى غاياتها و منتهاها وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية التي تسعد باقتنائها النفوس البشرية وكما ان المتقدمين من الفائزين بها تفضلوا على من بعدهم بالتاسيس والتمهيد كذلك المتاخرون الخائضون فيها فضلوا على من قبلهم بالتلخيص والتجريد وكما ان الشيخ الرئيس ابا علي الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله سعيه كان من المتاخرين مؤيدا بالنظر الثاقب والحدس الصائب موفقا في تهذيب الكلام وتقريب المرام معتنيا بتمهيد القواعد وتقييد الاوابد مجتهدا في تقرير الفرائد وتجريدها عن الزوائد كذلك كتاب الاشارات والتنبيهات من تصانيفه و كتبه كما وسمه هو به مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص محتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة بكلمات شائقة قد استوقف الهمم العالية على الاكتناه بمعانيه واستقصر الآمال الواقفة دون الاطلاع على فحاويه وقد شرحه فيمن شرحه الفاضل العلامة ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي جزاه الله خيرا فجهد في تفسير ما خفي منه باوضح تفسير واجتهد في تعبير ما التبس فيه باحسن تعبير وسلك في تتبع ما قصده نحوه طريقة الاقتفاء وبلغ في التفتيش عما اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء الا انه قد بالغ في الرد على صاحبه اثناء المقال وجاوز في بعض مواضعه حد الاعتدال فهو بتلك المساعي لم يزده الا قدحا ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه جرحا ومن شرط الشارحين ان يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة وان يذبوا عما قد تكفلوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة ليكونوا شارحين غير ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح متمسكين

بذيل العدل والانصاف متجنبين عن البغي والاعتساف فان الى الله الرجعى وهو احق بان يخشى ولقد سالني بعض اجلة الخلان من الاحبة الخلصان وهو مجلس الرفيع رئيس الدولة وشهاب الملة قدوة الحكماء والاطباء وسيد الافاضل والفضلاء بلغه الله ما يتمناه واحسن منقلبه ومثواه ان افرد ما تقرر عندي مع قلة البضاعة واودع ما فيض علي بديء مع فضول الباع في الصناعة من معاني الكتاب المذكور ومقاصده وما يقتضي ايضاحه مما هو مبني على مبانيه وقواعده مما تعلمته من المعلمين المعاصرين والاقدمين او استفدته من الشرح الاول وغيره من الكتب المشهورة او استنبطته بنظري القاصر وفكري الفاتر واشير الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح مما اليس في مسائل الكتاب بقادح والتقي ما يتوجه منها عليها بالاعتراف مراعيا في ذلك شريطة الانصاف واغمض عما لا يجدي بطائل ولا يرجع الى حاصل غير ملتزم في جميع ذلك حكاية الفاظه كما اوردها مقتصرا على ذكر المقاصد التي قصدها مجانبا الاطناب المودي الى الاسهاب في نبي ان شاء الله ان لم يسعه بحل مشكلات الاشارات بعد ان اتممه وارجو ان يغفر لي ربي خطيئاتي ويعذرني من يعثر على هفواتي واني بالخطايا لمعترف وبالقصور والعجز لمعترف ومن الله التوفيق واليه انتهاء الطريق

صدر الكتاب قول الشيخ رحمه الله احمد الله على حسن توفيقه واسئل الله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه افاد الفاضل الشارح ان هذه المعاني يمكن ان يحمل على كل واحد من مراتب النفس الانسانية بحسب قوتيها النظرية والعملية بين حدي النقصان والكمال اما النظرية فلان جودة الترقي من العقل الهيولاني الذي من شانه الاستعداد المحض باستعمال الحواس الى العقل بالملكة الذي من شانه الاستعداد لادراك المعقولات الاولى اعني البديهيات لا يكون الا بحسن توفيقه تعالى وجودة الانتقال من العقل بالملكة الى العقل بالفعل الذي من شانه ادراك المعقولات الثانية اعني المكتسبة لا يتاتى الا بهداية تعالى الى سواء الطريق دون مضلاتها وحصول العقل المستفاد اعني العقود اليقينية التي هي غاية السلوك لا يمكن الا بالهام الحق بتحقيقه فان جميع ما يتقدمها من المقدمات وغيرها لا يفعل في النفس الا اعدادا ما القبول ذلك الفيض من مفيضه واما العملية فلان تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع الحقة والنواميس الالهية انما يكون بحسن توفيقه تعالى وتزكية الباطن من الملكات الردية تكون بهدايته تعالى وتحلية السر بالصور القدسية يكون بالهامه واقول السالك الطالب يرى في بدو سلوكه ان مطالبه انما تحصل بسعيه وبكده ويسوقه الله تعالى اياه في ذلك وهو حبل الاسباب متوفقة في التسبيب ثم انه اذا امعن في السلوك علم انه لا يقدر على السلوك الا بهدايته تعالى الى الطريق السوي واذا قارب المنتهى ظهر له انه ليس فيما حاول من الكمالات الا قابلا لما يفيض عليه من الفاعل الاول جل ذكره فقط انه يرى في كل حال من الاحوال الثلثة ان لله تعالى في ذلك تاثيرا ولنفسه تاثيرا الا ان ما ينسبه الى نفسه من التاثير في الحالة الاولى اكثر مما ينسبه الى الله تعالى وفي الحالة الثانية قريب منه وفي الحالة الثالثة اقل منه وانما يختلف آراؤه بحسب استكماله قليلا قليلا فالشيخ عبر بالتوفيق والهداية والالهام عن غاية ما يتمناه الطالب من الله تعالى في الاحوال الثلثة مما يراه سببا لانجاح مرامه ثم نبه المتعلم بما افتتح به كتابه على انه ينبغي له اذا دخل في زمرة الطالبين ان يحمد الله تعالى على ما تيسر له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك ويسال ما يرجوه من الهداية والالهام ليتم له بهما الوصول الى المنتهى فائزا بمطالبه فوق امله وان يصلي على المصطفين من عباده لرسالته وخصوصا على محمد واله ايها الحريص على تحقيق الحق اني مهد اليك في هذه الاشارات والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها اقول الفروع لاصولها كالجزئيات لكلياتها

مثاله زيد وعمرو للانسان والتفصيل الجملة كالاجزاء لكلها مثاله رحل والمشتري المتحيرة والفروع غير موجودة
في الاصل بالفعل بخلاف التفصيل الموجود في الجملة بالفعل وان لم يكن مذكورا معها الفعل واخراج الفروع
الى الفعل يحتاج الى تصرف زائد في الاصل وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال سهل عليك تفريعها ولم يقل
ظهر او بان لك فروعها قوله ومبدئ من علم المنطق ومنتقل عنه الى علم الطبيعة وما قبله اقول الابتداء
بالمنطق واجب لكونه آلة في تعلم سائر العلوم واما الطبيعة فهي المبدأ الاول لحركة ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي
ولسكونه بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسائلها
العلم المنسوب الى ما قبلها ومبادي الطبيعة من المجردات انما يكون قبلها في نفس الامر قبلية بالذات والعلية
والشرف ويكون بعدها بالنسبة الينا بعدية بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم المعقولات بعقولنا
ثانيا ولذلك قدم المعلم الاول الطبيعيات على العلم بمباديها فالعلم بمبادي الطبيعة وبما يجري مجريها من
الامور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة لاولى الاعتبارين وعلم ما بعدها لثانيهما وهو الفلسفة الاولى وله
تقدم اخر باعتبار اخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم وذلك لكونه مشتملا على بيان اكثر مباديها الموضوعة
فيها والعلم بالمبادي اقدم من العلم بما لها المبادي وانما عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذي سبق
لان الضمير فيه عائد الى العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى لا تسمى ما قبل الطبيعة بل تسمى علم ما قبل الطبيعة
ولو كان الشيخ يعني الاعتبار الاول لقال وما قبلها وما ذكره الفاضل الشارح من كون الالهي متاخرا عن الطبيعي
في التعليم بحسب الاغلب لا ان الشيخ لما اثبت الاول وصفاته بما لا يبتني على الطبيعيات فصار الالهي متقدما
في كتابه هذا بالوجهين فلاجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة كلام غير محصل لما مر ولان الشيخ انما اثبت الاول
وصفاته في هذا الكتاب بما اثبتها هو وغيره من الحكماء الالهيين في سائر الكتب وانما خالف ههنا في ترتيب
المسائل وخلط احد العلمين بالاخر حسبما يقتضيه السياقة التي اختارها قوله النهج الاول في غرض المنطق
اقول قوله في غرض المنطق لان النهج فيه قوله المراد من المنطق ان يكون عند الانسان اقول جمع فيه فائدتين
الاولى بيان ماهية المنطق والثانية بيان لميته اعني الغرض منه ولما استلزمت الثانية الاولى من غير
انعكاس خصها بالقصد لاشتمالها على البيانين جميعا فالمنطق آلة قانونية والغرض منه كونها عند الانسان
قوله آلة قانونية تعصم مراعاتها عن ان يضل في فكره اقول هذا رسم للمنطق وقد يختلف رسوم الشيء باختلاف
الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته مضافا الى غيره كفعله او فاعله او غايته
او شيء اخر مثلا يرسم الكوز بانه وعاء صفري او خزفي كذا وكذا وهو رسم بحسب ذاته وبانه الذي يشرب بها الماء
وهو رسم بالقياس الى غايته وكذا في سائر الاعتبارات والمنطق علم في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم
ولذلك عبر الشيخ عنه في موضع اخر بالعلم الآلي فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم لكن اختصاصها
تعلقا ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غيره فرسمه ههنا بذلك الاعتبار والتنازع فيه هل هو
علم ام لا ليس مما يقع بين المحصلين لانه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات الثانية على وجه يقتضي
تحصيل شيء ما هو حاصل عند الناظر او يعين على ذلك والمعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق
المعقولات الاولى التي هي حقايق الموجودات واحكامها المعقولة فهو علم بمعلوم خاص فلا محالة يكون علما
ما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى الذي يتعلق باعيان الموجودات اذ هو ايضا علم اخر خاص

وليس معنى الكلام الان ان الانتقال من المستحصل الى الحاصل اما انتقال من الحاصل طلبه حصله واما الانتقال من الحاصل الذي حصل من غير طلبه من البين ... وانما قال عن امور دون

مباين للاول والقول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشيء لانه ليس بآلة لجميعها حتى الاوليات بل لبعضها
وكثير من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيئة والاشكال الذي يورد في هذا الموضع وهو ان يقال
لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه او الى منطق اخر يتجهل به وذلك بتخصيص بعض العلوم
بالاحتياج الى المنطق لا جميعها والمنطق يشتمل اكثره على اصطلاحات يعنيه عليها واوليات تتذكر ونقد لغيرها و
نظريات ليس من شأنها ان يغلط كالهندسيات التي يبرهن عليها بجميعها غير محتاج الى المنطق فان احتيج في شيء منه على سبيل
الندرة الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك الاحتياج الا الى الصنف الاول فلا يدور الاحتياج اليه واما قوله

تتمه حاشیه صفحه سیم از منطق شرح اشارات مربوط به ...

البحث الاول في تعريف الحكمة وانقسامها الى اقسامها فنقول الحكمة خروج النفس الانسانية الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل اما في جانب
العلم فبان تكون متصورة للموجودات كما هي ومصدقة بالقضايا كما هي واما في جانب العمل فبان يحصل لها الملكة التامة على الافعال المتوسطة بين
طرفي الافراط والتفريط والشيخ قد اخرج العمل وعرفها بانها كمال النفس الانسانية بالتصورات الكاملة والتصديقات المطابقة في النظريات
والعمليات ولما كان الموجودات تنقسم الى ما يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا كالسياسات والتدبيرات في الامور والمصالح وكالعبادات
والرياضات وغيرها وما لا يكون كذلك كالسماء والارض وغير ذلك لا جرم انقسمت الحكمة الى قسمين ضرورة انقسام العلم بحسب انقسام المعلوم

العلم الرياضي لانهم يبحثون عن احوال الخطوط والسطوح والدوائر وغيرها مما لا يحتاج تصورها الى التصور للمادة لا يقال ان اريد بعدم الاحتياج الى المادة عدم الاحتياج
في الجملة يدخل العلوم المتعلقة بالعدد في العلم الالهي اذ العدد لا يحتاج الى المادة في بعض الصور لكنها من العلوم الرياضية وان اريد عدم الاحتياج اصلا
خرج عن الالهي باب الامور العامة لانها قد يحتاج الى المادة لانا نقول العدد يعتبر تارة من حيث هو وبهذا الاعتبار يكون من جملة الامور المجردة عن
المادة ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الامور العامة ويعتبر اخرى من حيث تعلقه بالمادة ويبحث عنه بهذا الاعتبارات في الرياضيات
فانهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وغيرها مما يلحق العدد وهو في اوهام الناس او في موجودات متحركة منقسمة

الحكم فلا يقارنه ما يوجب حكم فيه اعني التصديق بل يقارن ما يقابله وذلك هو الجهل البسيط والحكم بالظن

وليس معنى الكلام الآن ان الانتقال من المتحصل الى ما يحصل اما الانتقال من الحاصل الذي حصل من غير طلبه ...

مباين للاول والقول انه آلة للعلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشيء لانه ليس بآلة لجميعها حتى الاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيئة والاشكال الذي يورد في هذا الموضع وهو ان يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه او الى منطق آخر يتسلسل به وذلك يتخصص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لا جميعها والمنطق يشتمل اكثره على اصطلاحات يعينه عليها واوليات تتذكر وتعد لغيرها و نظريات ليس من شأنها ان يغلط كالهندسيات التي يبرهن عليها بجميعها غير محتاج الى المنطق فان احتيج في شيء منه على سبيل الندرة الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك الاحتياج الا الى الصنف الاول فلا يدور الاحتياج اليه واما قوله آلة قانونية فالآلة ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والقانون معرب رومي الاصل وهو كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها والآلة القانونية عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس والباقي لازم خاصة له وكلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى غيره وانما قال تعصم مراعاتها لان المنطقي قد يضل اذا لم يراع المنطق واما قوله عن ان يضل في فكره فالضلال ههنا هو فقد ان ما يوصل الى المطلوب وذلك يكون اما باخذ سبب لما لا سبب له او بفقد السبب او باخذ غير السبب مكانه فيما له سبب قوله واعني بالفكر ههنا اي في رسم هذا العلم وذلك لان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد تسمى تخيلا وقد يطلق على معنى اخص من الاول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة تتوجه النفس بها من المطالب مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب المؤدية اليها الى ان تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى ثالث هو جزء من الثاني اخص وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان يجعل الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذي يعد في خواص نوع الانسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه جميعا الى علم المنطق والثالث هو الفكر الذي يستعمل بازاء الحدس على ما سنذكره في النمط الثالث فخصص الشيخ لفظة الفكر ههنا بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة قوله ما يكون عند اجماع الانسان يعني بالحركة الاولى المبتدئة بها من المطالب الى المبادي والثانية المنتقل بها من المبادي الى المطالب جميعا والاجماع هو الازماع وهو تصميم العزم قوله ان ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع من المبادي الى المطالب في هذه الحركة وحدها من غير ان يسبقها الاولى فانها لا تنفك لانها حركة نحو غاية غير متصورة وقد نص على ذلك المعلم الاول في باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس والفاضل الشارح قد تحير في تفسير معنى الفكر اولا وفي تقييده بقوله ههنا ثانيا وفي الفرق بين ما يكون عند الانتقال المذكور وبين نفس الانتقال ثالثا وحمله مرة على امر غير الانتقال ومرة على الانتقال ثم جعل الحركة الاولى ارادية وسماها فكرا يحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية وسماها حدسا لا يحتاج معه اليه وكل ذلك خبط يظهر بادنى تامل مع ضبط ما قررناه وانما قال عن امور حاضرة ولم يقل عن علوم وادراكات لان الظنون ونحوها قد تكون مبادي ايضا وانما قال عن امور ولم يقل عن امر واحد لان المبادي التي ينتقل منها الى المطالب انتقالا اكتسابيا انما تكون فوق واحدة وهي اجزاء الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج على ما سنبين قوله متصورة او مصدق بها فالمتصور هو الحاضر مجردا عن الحكم والمصدق بها هو الحاضر مقارنا له ويعمهما جميع ما يحضر الذهن قوله تصديقا علميا او ظنيا او وضعيا وتسليميا اقول الشك المحض الذي لا رجحان فيه لاحد طرفي النقيض على الآخر يستلزم عدم الحكم فلا يقارن ما يوجب حكم فيه اعني التصديق بل يقارن ما يقابله وذلك هو الجهل البسيط والحكم بالظن

مثاله زيد وعمرو للانسان والتفصيل الجملة كالاجزاء لكلها مثاله الرجل والمشتري المتحيرة والفروع غير موجودة في الاصل بالفعل بخلاف التفصيل الموجود في الجملة بالفعل وان لم يكن مذكورا معها بالفعل واخراج الفروع الى الفعل يحتاج الى تصرف زائد في الاصل وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال سهل عليك تفريعها ولم يقل ظهر او بان لك فروعها قوله ومبدئه من علم المنطق ومنتقل عنه الى علم الطبيعة وما قبله اقول الابتداء بالمنطق واجب لكونه آلة في تعلم سائر العلوم واما الطبيعة فهي المبدأ الاول للحركة ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي ولسكونه بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسائل

البحث الثالث في تعدد ... عن واجب الوجود وصفاته وافعاله والعلم المتكفل بالالهي او عن احوال النفس الانسانية والعلم المشتمل عليها الطبيعي ابواب العلوم انثلثه ليحصل بها الاحاطة الاجمالية اما ابواب المنطق فتسعة لان الغرض من المنطق استحصال المجهولات والمجهول اما التصوري واما التصديقي فنظر المنطقي اما في الموصل الى المجهول التصوري واما في الموصل الى المجهول التصديقي اما النظر في الموصل الى التصور فاما ان يكون نظرا في نفس الموصل وهو باب القول الشارح واما في مقدماته فهو باب ايساغوجي واما النظر في الموصل الى التصديق فاما ان يكون نظرا في مقدماته وهو باب باريرمنياس واما نظرا في نفسه ولا يخلو اما ان يكون من جهة الصورة فهو باب القياس او من جهة المادة وهو منحصر في الصناعات الخمس على ما ستعرفه فمباحث المنطق ليس الا في ابواب التسعة ومنهم من ضم اليها باب الالفاظ فصارت عشرة لا يزيد

واما ممكنة الحصول فيها كالهوية والوحدة والوجود وهو باب الامور العامة ... والحمد لله رب العالمين الحمد لله اولا وآخرا

ما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى التي تتعلق باعيان الموجودات اذ هو ايضا علم آخر

ان ذلك مما لا يوجد في الخارج وان عني بالعلم كل امر مدرك يكون للنفس به شعور سواء كان ذلك موجودا في الخارج ام لم يكن فالمنطق علم فاذا اطلق المنطق ليس بعلم جعلناه آلة للعلم المطلق والا فيجب تقديمه لانه جعلناه علما فهو لا يكون آلة للعلم المطلق

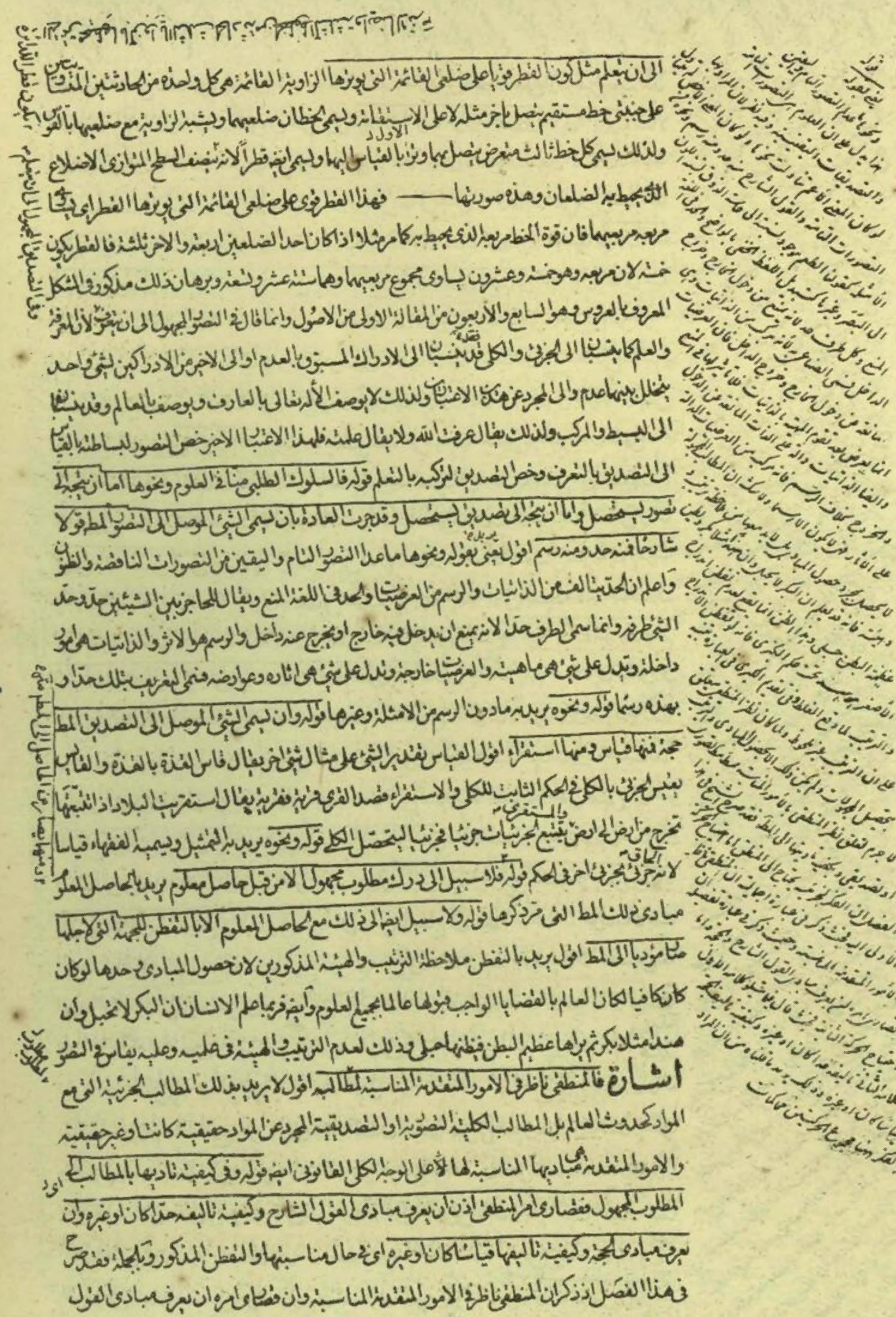
وفيه ذاهبا ونورد هنا انه بالنسبة اليها فالترتيب انما هو ايضا بالقياس الى المطالب وللمبادي بالقياس الى الكل الذي مع اشعار الكلام بانه ليس بالقياس اليها لانه قال للمبادي ترتيب بالقياس الى المطالب وللمبادي بالقياس الى المطالب

ذا تعلق باول الحركة وانتهاء اخرها فيكون فيها اعتبار تقدم وتاخر هو الترتيب وكان قول الاتح من الترتيب ص

لان التصور

لان المقصود من المنطق بالقصد الاول ليس ان يعلم ضروب الانتقالات بل المقصود هو الاصابة في الفكر كما تقدم والعلم بالضروب انما صار مقصودا بقصد ثان لان الاصابة مفتقرة الى ذلك والفاضل الشارح
افاد انه انما قال للمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات وللطب علم يتعرف منه احوال بدن الانسان لان
الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها كليات في انفسها هي العلوم والجزئيات التي يستعمل الطب فيها بدن جزئية
لنوع الانسان وقد يخص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات قوله واحوال تلك الامور اقول العلم بماهيات
تلك الامور معقولات اولى وباحوالها معقولات ثانية وهي كونها ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة
ومتناسبة وغير متناسبة وما يجري مجريها فالعلم بذلك مقصود ثالث لان ضروب الانتقالات تعرف
بذلك قوله وعدد اصناف ترتيب الانتقالات وهيئته جاريا على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك
اقول فالاول هو الضروب المنتجة من القياسات البرهانية والحدود التامة والثاني ما مداخله اما يشتمل
على فساد صوري او مادي من الاقيسة والتعريفات المستعملة في سائر الصناعات ومما لا يستعمل اصلا
لظهور فساده والعجب ان الفاضل الشارح عد الجدل والخطابة في المستقيمة دون الاستقراء والتمثيل وغيرهما
والعمدة في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء على ما يتبين فيهما **اشارة** وكل تحقيق يتعلق بترتيب الاشياء
حتى يتادى منها الى غيرها بل بكل تاليف اقول كل تحقيق اي كل تحصيل واثبات علمي والتاليف اقدم من الترتيب
بالذات كما مر والترتيب اخص من التاليف لانه يوجد تاليف من اشياء لها وضع ما عقلا او حسا من غير ترتيب
فان ذلك لا يمكن بل ربما لا يعتبر فيه الترتيب بل بان الترتيب المعين يستلزم التاليف المعين والتاليف المعين
لا يستلزم الترتيب المعين بل يستلزم ترتيبا ما مما يمكن وقوعه في تلك الاجزاء مثلا التاليف من ا ب ج
يمكن ان يقع على هذا الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب ب ا ج او غيره مما يمكن والمراد ان كل تحقيق متعلق بترتيب ما
بل كل تاليف فانه يحوج الى تعرف المفردات التي هي مواد الترتيب والتاليف لان اختصاص الترتيب المعين بالتادي
الى المطلوب دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما يكون من قبل تلك المواد واحوالها ولعل المراد من قوله بل كل تاليف
ما يتبين هنا ان كل واحد مما هو تحقيق موصوف بالتعلق بكل واحد من التاليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد
منه ان كل تحقيق متعلق بترتيب بل باي تاليف اتفق فانه كذا وكذا وانما قال كذلك ليعلم ان حاجة الاحتياج
الى تعرف المفردات ليست هي الترتيب بل اعم منه وهو التاليف قوله لا من كل وجه بل من الوجه الذي لاجله
يصلح ان يقع فيها اي لا من حيث هي معقولات اولى وطبايع لاعيان الموجودات بل من حيث هي معقولات ثانية
ولذلك كان البحث عن المعقولات الثانية من حيث هي معقولات ثانية يتعلق بالفلسفة الاولى بل من حيث يتعلق منها الى
غيرها قوله ولذلك ما يحوج المنطقي الى ان يراعي احوال الامور المعاني المفردة ثم يتنقل منها الى مراعاة احوال التاليف
اقول التاليف صنفان اول وثان والاول يقع في الاحوال الشارحة وفي القضايا واجزاؤه مفردات يذكر
احوالها الصورية في ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس والثاني يقع في الحجج واجزاؤه قضايا هي مفردات بالقياس اليها ومؤلفات بالقياس الى ما قبلها ويذكر احوالها الصورية في باريرمينياس ويشتمل عليه النهج الثالث
والرابع والخامس من هذا الكتاب والمادية في اثناء مباحث الصناعات الخمسة ويشتمل عليها النهج السادس
اشارة ولان بين اللفظ والمعنى علاقة ما اقول للشيء وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في العبارة
ووجود في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني وهما الدالتان الوضعيتان تختلفان
بخلاف الاوضاع وللذهني على الخارجي دلالة طبيعية لا تختلف اصلا فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية فلذلك
قال علاقة ما لان العلاقة الحقيقية هي التي بين المعنى والعين قوله وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال المعنى لان الانتقالات
الذهنية قد تكون بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الاذهان فلهذا السبب ربما ادت
الاحوال الخاصة بالالفاظ الى توهم امثالها في المعاني وبتغير المعاني بتغيرها والاغلاط التي تعرض بسبب الالفاظ
مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا انما تسري الى المعاني لاشتمال الالفاظ الذهنية ايضا عليها قوله فلذلك
يلزم المنطقي ايضا ان يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم اي نظره في المعاني انما
يكون بالقصد الاول وفي الالفاظ بقصد ثان ونظره في الالفاظ من حيث تلك غير مقيد بلغة قوم هو معرفة
افرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيكها وسائر احوالها في دلالاتها كدخول السلب على الربط المقتضي للسلب في
عكس المقتضي للعدول وكذلك دخولها على الجهة ودخول الجهة عليهما وبالجملة سائر ما ذكر في شرائط التناقض و
المغالطات اللفظية قوله الا فيما يقل يريد به ما يختص باللغة التي يستعملها المنطقي ويتغير به حال المعنى فانه
يلزمه ان يتنبه له وينبه عليه وذلك كدلالة لام التعريف في لغة العرب على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالة
انما هو على مساواة حدي القضية ودلالة صيغة السلب الكلي على المعنى المتعارف كما يجيء بيانه **اشارة** ولان
المجهول بازاء المعلوم الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد يحصل العلم والجهل المركب
يقابله تقابل الضدين ومعه لا يمكن ان يحصل العلم واراد بالمجهول هيهنا الجهل البسيط وقسمه قسمة مقابله
الى التصور والتصديق فان الاعدام لا يتمايز الا بالملكات ولا ينقسم الا باقسامها قوله فكما ان الشيء قد يعلم
تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه تصديق ينبه على عدم العناد بين التصور و
التصديق فان احدهما يستلزم الآخر بل العناد بين عدم التصديق مع التصور الذي عبر عنه بقوله ساذجا وجوده
معه وانما قال بمعنى اسم المثلث ولم يقل بمعنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات
والاول قد يتعرى عن التصديق والثاني لا يتعرى لانه متاخر عن العلم بهلية التصور فلا يحسن التمثيل به في التصور
الساذج قوله مثل علمنا ان كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين ذلك تصديق يبرهن عليه في الشكل الثاني
والثلثين من المقالة الاولى من كتاب الاصول لاقليدس قوله كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه
الى ان يتعرف مثل ذي الاسمين والمنفصل وغيرهما اقول تعريفهما يحتاج الى مقدمات هي هذه نقول لما كانت
الاعداد انما تتالف من الواحد فالنسبة التي لبعضها الى بعض تكون لا محالة بحيث يكون يعد كلا المنتسبين اما
احدهما او ثالث غيرهما اقل منهما حتى الواحد وهي النسب العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطوح
فلها اما نسب عددية تقتضي تشاركها او نسب تختص بها وهي التي تكون بحيث لا يعد المنتسبين احدهما ولا شيء غيرهما
وهي تقتضي تباينها فالنسب المقدارية الشاملة لهما اعم من العددية والخط المساوي لضلع المربع يحيط به ولذلك
يقال له انه قوي عليه فان المربع يكون من ضرب ذلك الخط في نفسه والمنطق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا
والاصم ما يباينه فالخط المنطق في الطول ما يشارك خطا آخر مفروضا بنفسه والمنطق في القوة ما يشارك مربعا
وكل منطق في الطول منطق في القوة ولا ينعكس واذا تقرر هذا فنقول اذا فرض خطان متباينان في الطول ومنطقان
في القوة كخطين يكون نسبة احدهما الى الآخر نسبة الخمسة الى جذر الثلثة مثلا فانه يسمى مجموعهما بذي الاسمين و فضل
اطولهما على الاصغر بالمنفصل واحوالهما مذكورة في المقالة العاشرة من كتاب الاصول قوله وقد يجهل من جهة التصديق

الثانية



الى ان يعلم مثل كون القطر قويا على ضلعى القائمة التى يوترها الزاوية القائمة هى كل واحدة من الحادثتين المتباينتين على جنبتى خط مستقيم يتصل باخر مثله لا على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيها وتشبه الزاوية مع ضلعيها بالقوس ولذلك يسمى كل خط ثالث متعرض يتصل بهما وترا بالقياس اليهما ويسمى ايضا قطرا لانه ينصف السطح المتوازى الاضلاع الذى يحيط به الضلعان وهذه صورتها —— فهذا القطر قوى على ضلعى القائمة التى يوترها القطر اى يساوى مربعه مربعيهما فان قوة الخط مربعه الذى يحيط به كما مر مثلا اذا كان احد الضلعين اربعة والاخر ثلثة فالقطر يكون خمسة لان مربعه وهو خمسة وعشرون يساوى مجموع مربعيهما وهما ستة عشر وتسعة وبرهان ذلك مذكور فى الشكل المعروف بالعروس وهو السابع والاربعون من المقالة الاولى من الاصول وانما قال فى التصور المجهول الى ان يعرف لان المعرفة والعلم كما ينسبان الى الجزئى والكلى فقد ينسبان الى الادراك المسبوق بالعدم او الى الاخير من الادراكين لشئ واحد يتخلل بينهما عدم والى المجرد عن هذه الاعتبارات ولذلك لا يوصف الله تعالى بالعارف ويوصف بالعالم وقد ينسبان الى البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمته فلهذا الاعتبار الاخير خص التصور لبساطته بالقياس الى التصديق بالتعرف وخص التصديق لتركيبه بالتعلم قوله فالسلوك الطلبى منا فى العلوم ونحوها اما ان يتجه الى تصور يستحصل واما ان يتجه الى تصديق يستحصل وقد جرت العادة بان يسمى الشئ الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم اقول يعنى بقوله ونحوها ما عدا التصور التام واليقين من التصورات الناقصة والظنون واعلم ان الحد يشتمل على الذاتيات والرسم من العرضيات والحد فى اللغة المنع ويقال للحاجز بين الشيئين حد وحد الشئ طرفه وانما سمى الطرف حدا لانه يمنع ان يدخل فيه خارج او يخرج عنه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات هى امور داخلة وتدل على شئ هى ماهيته والعرضيات خارجة وتدل على شئ هى اثاره وعوارضه فسمى التعريف بتلك حدا و بهذه رسما قوله ونحوه يريد به ما دون الرسم من الامثلة وغيرها قوله وان يسمى الشئ الموصل الى التصديق المطلوب حجة فمنها قياس ومنها استقراء اقول القياس تقدير الشئ على مثال شئ اخر يقال قاس النعل بالحذو والقايس يقيس الجزئى بالكلى فى الحكم الثابت للكلى والاستقراء قصد القرى قرية فقرية يقال استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض والمستقرى يتتبع الجزئيات جزئيا فجزئيا ليحصل الكلى قوله ونحوه يريد به التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا لانه الحاق جزئى بجزئى اخر فى الحكم قوله فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم يريد بالحاصل المعلوم مبادى ذلك المطلوب التى مر ذكرها قوله ولا سبيل ايضا الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التى لاجلها صار مؤديا الى المطلوب اقول يريد بالتفطن ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورين لان حصول المبادى وحدها لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم وايضا فربما علم الانسان ان البغل لا يحبل وان هذه مثلا بغلة ثم يراها عظيم البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة فى علميه وعليه يقاس فى التصور

اشارة فالمنطقى ناظر فى الامور المتقدمة المناسبة لمطالبه اقول لا يريد بذلك المطالب الجزئية التى مع المواد كحدوث العالم بل المطالب الكلية التصورية او التصديقية المجردة عن المواد حقيقية كانت او غير حقيقية والامور المتقدمة هى مباديها المناسبة لها لا على الوجه الكلى القانونى ايضا قوله وفى كيفية تاديها بالمطالب الى المطلوب المجهول فقصارى امر المنطقى اذن ان يعرف مبادى القول الشارح وكيفية تاليفه حدا كان او غيره وان يعرف مبادى الحجة وكيفية تاليفها قياسا كان او غيره اى فى حال مناسبتها والتفطن المذكور وبالجملة فقد صرح فى هذا الفصل اذ ذكر ان المنطقى ناظر فى الامور المتقدمة المناسبة وان قصارى امره ان يعرف مبادى القول

الشارح

الشارح والحجة بالاحتياج الى المنطق فى الحركة الاولى من حركتى الفكر وفيما يتلوهما من باقى كلامه بالاحتياج اليه فى الحركة الثانية وذلك يؤكد ما قلناه اولا قوله واول ما يفتتح به فانما يفتتح من الاشياء المفردة التى يتالف منها الحد والقياس وما يجرى مجريهما فلنفتتح الان اقول يريد به ما يبين فى كتاب ايساغوجى قوله ولنبدأ بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى فبدأ بما هو ابعد من المقصود الاول من المنطق لاختلال المقصود لاختلال الامر

اشارة الى دلالة اللفظ على المعنى اللفظ يدل على المعنى الخ اقول دلالة المطابقة وضعية صرفة ودلالة التضمن والالتزام باشتراك العقل والوضع ويشترط فيهما ان لا يكون الاسم دالا بالاشتراك على المعنى وعلى جزئه كالممكن على العام والخاص او عليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور بل يكون بانتقال العقل عن احدهما الى الاخر قوله فالالتزام مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة ذكر له مثالين احدهما لازم لا يحمل على ملزومه والثانى لازم يحمل وانما قال قابل صنعة الكتابة ولم يقل الكاتب لان الاول يلزمه الانسان والثانى لا يلزمه وذهب الفاضل الشارح الى ان الالتزام مهجور فى العلوم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محالة اذ هى غير متناهية وعلى البين منها باطلة لان البين عند شخص ربما لا يكون بينا عند اخر فلا يصلح لان يعول عليه اقول وهذا بعينه يقدح فى المطابقة ايضا لان الوضع بالقياس الى الاشخاص مختلف والحق فيه ان الالتزام فى جواب ما هو وما يجرى مجراه من الحد والتامة لا يجوز ان يستعمل على ما يجئ بيانه واما فى سائر المواضع فقد يعتبر ولولا اعتباره لم يستعمل فى الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس اذ هى لا تدل على ماهيات المحدودات الا بالالتزام كما يتبين

اشارة الى المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول الخ اقول هذا البحث يورد بعد مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده ههنا ليعرف ان اطلاق الاسم على المعنى ليس يحمل والحمل الذى يعنيه فى هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال ان الشئ الذى يقال له المثلث هو بعينه يقال له انه شكل سواء كان ذلك الشئ فى نفسه معنى ثالثا مغايرا للمثلث والشكل او كان فى نفسه هو المثلث بعينه او الشكل بعينه فهذا الحمل يستدعى اتحاد الموضوع والمحمول من وجه وتغايرهما من وجه وما به الاتحاد غير ما به التغاير فما به الاتحاد شئ واحد وهو الذى عبر عنه الشيخ بالشئ وما به التغاير فقد يمكن ان يكون شيئين متغايرين يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالنطق والضحك المضافين الى الانسان الذين يعبر عنهما بالضاحك والناطق وح ان جعلا موضوعا ومحمولا كان ما به الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا لهما وذلك معنى قوله كان فى نفسه معنى ثالثا وقد يمكن ان يكون شيئا واحدا يضاف الى ما به الاتحاد كالتثليث المضاف الى الشكل الذى يعبر عن المجموع بالمثلث وح ان جعل ذلك المجموع موضوعا كان المحمول ما به الاتحاد وحده مجردا عما به التغاير كما يقال ان المثلث شكل وان جعل محمولا كان الموضوع ما به الاتحاد وحده كما يقال مثلا ان الشكل مثلث وذلك معنى قوله او كان فى نفسه احدهما ونوع اخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو حمل هو ذو هو وهو كالبياض على الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل على الموضوع وحده بالمواطاة بل يحمل مع لفظ ذو كما يقال الجسم ذو بياض او يشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم ابيض والمحمول بالحقيقة هو الاول

اشارة الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان اللفظ قد يكون مفردا الخ اقول قيل فى التعليم الاول ان المفرد هو الذى ليس لجزئه دلالة اصلا واعترض عليه بعض المتاخرين بعبد الله وامثاله اذا جعل علما لشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما ثم استدرك فجعل المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه وادعى فى ذلك ان ثلثة القسمة بعض ما جاء بعده وجعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على شئ اصلا وهو المفرد او يدل على شئ غير جزء معناه وهو المركب او على جزء

معناه

معناه وهو المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتنا لما ينبغي ان يفهم ويعتبر ذلك لان دلالة اللفظ
كانت وضعية كانت متعلقة لا محالة بارادة المتلفظ فاذا تلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له انه
دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء منه بحسب تلك
اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه فلا يقال له انه دال عليه واذا ثبت هذا فنقول اللفظ
الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخ من ان يراد بجزئه دلالة على شيء اخر او لا يراد وعلى التقدير الاول لا
يكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه جزء من اللفظ الاول بل قد يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظا
براسه دالا على معنى اخر بارادة اخرى وليس كلامنا فيه فاذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزء دلالة
اصلا وذلك هو التقدير الثاني بعينه فتحصل من ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معنا
لا يدل جزؤه على شيء اصلا فاذا الرسمان اعني القديم والمحدث للمفرد متحدا وبان في الدلالة من غير عموم وخصوص ولو
تامل متامل وانصف من نفسه لا يجد بين لفظ عبد من عبد الله اذا كان علما وبين لفظ ان من انسان تفاوتا
في المعنى فان كليهما يصلحان لان يدل بهما في حال اخر على شيء واما كون الاول منقولا من نعت والثاني غير
منقول فامر يرجع الى الالفاظ ولا يتغير بهما احوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك ان الرسم المنقول عن
التعليم الاول صحيح وان المفرد في المعنى شيء واحد وكذلك ما يقابله هو المسمى مركبا او مؤلفا ونرجع الى تتبع
الفاظ الكتاب فنقول قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا زاد في الرسم القديم ذكر الارادة
تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة المتلفظ وقال حين هو جزؤه ليسلم ان الجزء من حيث هو جزء لا يدل
على شيء اخر فان دل بارادة اخرى على شيء اخر لا يكون من حيث هو جزؤه ولا ينافي ما قصدناه وجعل مقابل
المفرد مركبا فان الفرق بين المؤلف والمركب على الاصطلاح الجديد لا فائدة له في هذا العلم قوله فمنه قول تام
وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل اقول الالفاظ ينقسم الى ثلثة اشياء اسماء وافعال وحروف
وتشترك في اربعة اشياء وهي كونها الفاظا مفردة دالة على المعاني بالوضع والتواطؤ فان المعنى الجامع
لهذه الاربعة جنسها وتفترق او لا بفصلين هما دلالتها في نفسها او في غيرها وذلك لانه كما ان من الموجودات
قائما بنفسه هو الجوهر وقائما بغيره هو العرض ومن المعقولات معقولا بنفسه هو الذات ومعقولا بغيره
هو الصفة كذلك من الالفاظ ما هو دال في نفسه ودال في غيره والاخير هو الحرف وهو الاداة والاول
جنس يقسمه فصلان اخران هما التعلق بزمان معين من الازمنة الثلثة والتجرد عن ذلك والاخير هو الاسم
والاول هو الفعل ويسميه المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين فانهم يسمون الكلمات
المؤلفة مع الضمائر كقولنا امشي ويمشي افعالا فصول الفعل ملكات وفصول الاسم والحرف اعدامها والاعدام
تعرف بالملكات ولا ينعكس فلذلك اقتصر الشيخ على ايراد حد الفعل اذ هو يتناول حديهما بالقوة فقال
في حده هو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الثلثة والفعل لا ينفك بعد الامور
الخمسة اعني الاربعة المشتركة والاستقلال في الدلالة المشترك بينه وبين الاسم عن شيئين احدهما كون
معناه موجودا لغيره مرتبطا لذاته وذلك الغير هو الفاعل وهو قد يكون معينا وقد لا يكون لكن وجود التعين
وعدمه لا يتعلق بالفعل نفسه فهو في نفسه انما يقتضي الاحتياج الى غير لا بعينه لا الى غير بشرط ان يكون لا
بعينه فان بينهما فرقا كثيرا وهو المراد من قوله موجود لشيء غير معين وقد تشاركه الاسماء المتصلة بالا[فعال]

كالفاعل والمفعول والصفة في هذا والثاني حصوله في زمان معين فان من الاسماء ما يدل على نفس الزمان كالوقت
ومنها ما يدل على ما جزؤه الزمان ومنها ما يدل على معنى انما يحصل في زمان لا بعينه كجميع الاسماء المتصلة بالافعال
وجميعها مجردة عن الزمان المعين الذي يحصل فيه المعنى اما ما يتعين زمانه بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير
وهو المراد من قوله في زمان معين من الثلثة والحد الذي اورده الشيخ ناقص غير مشتمل لجميع الذاتيات لاسيما
الفصل الذي يميزه عن الحرف الا بالالتزام والحد التام للفعل التام ان يقال الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى
مستقل بنفسه ويتعلق بشيء لا بعينه في زمان من الازمنة الثلثة بعينه ذلك التعلق فالافعال الناقصة مما
ينقص فيها الدلالة على نفس المعنى فيحتاج الى جزء يدل عليه كقولنا ان كان زيد قائما وهي التي يسميها المنطقيون
كلمات وجودية وقد ظن بعضهم ان الفعل البسيط اعني المجرد عن الاسم الذي يسميه المنطقيون كلمة لا يوجد في
لغة العرب لاشتمال اكثر الافعال على الضمائر وهو ظن فاسد بحقيقة النحاة فان قولنا قام في قام زيد خال عن
الضمير وان كان مشتملا على ضمير في عكسه والكلمة في لغة اليونانيين كانت تدل بانفرادها على وقوعها في
الحال وليسمى قائمة ثم تصرف الى الماضي والمستقبل بادوات لذلك يقترن بها وظهر من حد الفعل ان الاسم
لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ولا يقتضي وقوعه في زمان يتعين بحسبه والحرف لفظ مفرد يدل
بالوضع على معنى في غيره والتاليف الثنائي بين هذه الثلثة ممكن على ستة اوجه اثنان منها تامان بحسب النحو
وهو ما يتالف من اسمين او من اسم وفعل يسند احدهما الى الاخر كقولنا زيد قائم وقام زيد وقول الشيخ ان
القول التام هو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل يوهم ان التام منها ثلثة لكن التاليف من فعلين
غير ممكن لاحتياج كل واحد منهما الى الاسم فيرجع التام الى القسمين المذكورين الا انه في المثال حيوان ناطق يدل على
ان المؤلف من الموصوف والصفة يعد في الاقوال التامة ويكون ما ذهب اليه النحاة اخص لكنه اسد لان التام
عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع قوله في القول الناقص الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة
لما كانت الاداة لا تدل الا على معنى في غيره احتاجت في الدلالة الى غير يتقوم مدلولها به وهو المراد بالقرينة
فالاداة المقارنة لها تدل على كمال ما يدل عليه كقولنا لا انسان والفائدة اياها وان اقترنت بغيرها لا تكون
تدل على كمال ما يدل عليه مثلها كقولنا زيد لا والاول تاليف ناقص لانه في قوة مفرد والثاني ليس بتاليف
الا بعد الانضياف الى القرينة **اشارة** الى اللفظ الجزئي واللفظ الكلي اللفظ قد يكون جزئيا اقول الجزئي
الذي نسميه هو الحقيقي والاضافي فكل اخص يقع تحت اعم ولو كان كليا بالمعنى الاول كالانسان تحت الحيوان
ويقابلهما الكلي بمعنيين دون قسموا الكلي الى اقسام ستة بان قالوا اما ان يوجد في كثيرين غير متناهية او متناهية
او في واحد فقط او لا يوجد اصلا والاخيران اما ان يمكن وجودهما في كثيرين او لا يمكن بسبب غير المفهوم وامثلتها
الانسان والكواكب والشمس عند من يجوز نظيرها والاله والكرة المذكورة وشريك الباري وفيما ذكره الشيخ كفاية
وهو في الكتاب ظاهر **اشارة** الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق وقد يكون من المحمولات ذاتية وعرضية
اقول كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي لا يحمل على غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما هو
تحته وربما يخالف الوضع الطبع كقولنا الجسم حيوان او جماد واراد الشيخ بالمحمولات ههنا ما هي بالطبع وهي
اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي بمعنى اخر كما يجيء ذكره فيختص هذا باسم المقوم واما
اما بالقياس الى الذات فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات والبسيط المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى واما

نفس الذات فهو ذاتي بالقياس الى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط وكل ما سواهما يحمل على الذات بعد تقوّمها فهو عند الجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الاول وحده ويسمّون الثاني لكون الذاتي عندهم منسوبا الى الذات والذات لا ينسب الى نفسها وبالجملة لا يخرج تعريف الذاتي من عرفوا والقدماء فقد ذكروا له ثلث خاصيات احديها انه لا يمكن ان يتصور الشيء الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا وثانيها ان الشيء لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان السواد هو لون لذاته لا لشيء آخر يجعله لونا فان ما جعله سوادا جعله اولا لونا وثالثها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودا وتوهما وهذه الخاصيات انما توجد للذاتي عند احضاره بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي له ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتي في الخاصيتين الاخريين فان الاثنين مثلا لا يحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهم الا ان الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته فانه من علل ماهيته او نفس ماهيته والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته فانه من معلولاته وعلل الماهية غير علل الوجود وقد اشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق بينهما فقال ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده بل المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في ماهيته ثم قال ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكل للمثلث يريد به القسم الاول من الذاتي وهو الذاتي عند الجمهور وقد يقال الجزء المهية بالمجاز فان الجزء الحقيقي لا يحمل على كله بالمواطاة والذاتي يحمل على المهية بل انما يكون اللفظ الدال عليه من حدها فهو يشبه الجزء لذلك وقد اضطر الى اطلاق الجزء عليه لعوز العبارة عنه ثم انه بين الفرق بين علل المهية وعلل الوجود بالخاصية المذكورة الاخيرة فانها موجودة لعلل المهية غير موجودة لعلل الوجود فقال ولهذا لا نفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسما ويفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه قال الفاضل الشارح الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب الا ان الامتناع عن السلب يستلزم احضار الذاتي بالبال ايضا الذي هو شرط في ان يظهر الخاصية المذكورة لزوا القطع بالايجاب لا يستلزم لانه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل وذلك عندما لا يكون الذاتي مخطرا بالبال بل يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات اليه ولذلك عدل عن ذكر القطع بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب اقول وهذا فرق ضعيف لان الامتناع عن السلب والقطع بالايجاب متلازمان وحكمهما في استلزام احضار الذاتي بالبال اذا كانا بالفعل وفي عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد قوله من حيث يتصوره جسما فائدة هذا القيد ان امتياز المهية عن الوجود لا يكون الا في التصور فعللها لا تمتاز عن علل الوجود الا هناك قوله وان كان فرقا غير عام اي ليس فرقا بين الذاتيات وجميع العرضيات فان بعض العرضيات يشاركها فيه كما مر بل هو فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود التي لا يلزم المهية ومثاله ان يفرق بين المثلث والدائرة بان المثلث مضلع بخلاف الدائرة فان المضلع وان كان يعم المثلث وغيره لكنه يفيد الفرق في الموضوع المطلوب

اشارة الى الذاتي والمقوم اعلم ان كل شيء له ماهية فانه انما يتحقق اي اول المهية مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو والمراد ههنا كل شيء له مهية مركبة دون البسائط ويدل عليه ذكر الاجزاء وانما خص البيان بالمركبات لانه يريد بيان القسم الاول من الذاتيات التي يعرفها الجمهور قوله واذا كانت له حقيقة غير كونه موجودا احد الوجودين وغير مقوم به يعني بالوجودين الخارجي والذهني والشيء قد يكون حقيقته هو الوجود الخاص به وهو واجب الوجود لذاته وقد لا يكون وهو ما عداه لكنه اذا اخذ موجودا كان الوجود مقوما له من حيث

هو كذلك قوله فالوجود معنى مضاف الى حقيقتها لازم او غير لازم الوجود اللازم هو لما يدوم وجوده وغير اللازم لما لا يدوم قوله واسباب وجوده ايضا غير اسباب ماهيته مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة ما وماهية ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان مقوما لها بل مضافا اليها ولو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها في النفس خاليا عما هو جزؤها المقوم فاستحال ان يحصل لمفهوم الانسانية في النفس وجود ويقع الشك في انها هل لها في الاعيان وجود ام لا اما الانسان فعسى ان لا يقع في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئياته والمثال لا يخدمنا لا لغرضنا في معان اخر قوله اسباب الوجود هي الفاعل والغاية والموضوع واسباب المهية الجنس والفصل من حيث الوجود في العقل والمادة والصورة من حيث الوجود في الخارج قوله فجميع مقومات المهية داخلة مع الماهية في التصور وان لم يخطر بالبال مفصلة المركبات التي لا توجد اجزاؤها متمايزة فللانسان ان يتصورها وان يميز بين اجزائها ويفصلها ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردا عن غيره وذلك القوة المميزة فالتفاته بالقصد الاول الى التصور الاول وان كان مشروطا بحضور الاجزاء معه بالقصد الثاني كما يكون عليه الوجود مغاير لا التفاته بالقصد الاول الى صور الاجزاء المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده بحسب تصرفه في المتصور الاول وقد يكون الاول حاضرا بالفعل ملتفتا اليه بالقصد الاول عنده دون ان يكون الثاني معه كذلك وان كان الاول لا يتم الا وان يكون الثاني حاصلا معه بحيث يكون له ان يحضرها ويلتفت اليها بقصد مستانف والتفات مجرد عن تجشم اكتساب كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت اليها متى شاء فقوله فجميع مقومات المهية داخلة مع المهية في التصور اشارة الى حضور المتصور الاول مع اجزائه كما ذكره في اول الفصل بقوله ان كل شيء له مهية فانما يتصور مع حضور اجزائها وقوله وان لم يخطر بالبال مفصلة اشارة الى التصور التفصيلي الثاني الذي ذكرناه وقوله كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت اشارة الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير الملتفت اليها فظهر معنى كلامه من غير تغيّر فيه كما ظنه بعض الناظرين قوله فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات اشارة الى الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع فان الذاتي في كتاب البرهان يطلق على ما هو اعم من الذاتي ههنا قوله ولان الطبيعة الاصلية التي لا تختلف فيها الا بالعدد مثل الانسانية يريد بيان القسم الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور والتقدم لتعريفه مقدمة فنقول المعاني التي لا يمنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها قد تؤخذ من حيث هي هي لا من حيث انها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير موجودة بل من حيث تصلح لان تكون معروضات لهذه المعاني وتصير بحسب عروضها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير ذلك حتى يكون العارض والمعروض شيئين لا شيئا واحدا فانها تسمى من حيث هي كذلك طبائع اي طبائع اعيان الموجودات وحقائقها وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي ويسمى عارضها الذي يجعلها واقعا على كثيرين بالكلي المنطقي والمركب منهما بالكلي العقلي فقوله ولان الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك المعاني وحدها وهي قد تكون غير محصلة تتحصل باشياء تقترن اليها وهي المعاني الجنسية التي تتحصل بالفصول وقد تكون متحصلة تتكثر بالعدد فقط اي لا يكون اختلاف ما بين جزئياتها الا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها وهي المعاني النوعية فقوله التي لا تختلف فيها الا بالعدد يريد تخصيصها بالقسم الثاني قوله فانها مقومة لشخص تحتها اي الطبيعة النوعية ايضا مقومة للاشخاص المختلفة بالعدد وكيف لا والطبيعة انما هي تمام ماهية تلك الاشخاص قوله ويفضل عليها

التشخص بخواص له اشارة الى ما ذكرنا من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة عنها فان هذا الانسان وذلك الانسان لا يختلفان من حيث الانسانية التي هي ماهيتهما بل يختلفان بالاشارة الحسية ولوازمها من اختلاف المادة والاين والوضع وغير ذلك وكلها خارجة عن الانسانية المجردة وقوله فهي ايضا ذاتية وذلك لوجود الخاصيات الثلث المذكورة فيها وهو المقصود

اشارة الى تعرضي للازم غير المقوم واما اللازم الغير المقوم الخ اقول لازم الشيء بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشيء عنه وهو اما داخل فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم والثاني هو المصاحب الدائم فان المصاحب منه ما يصاحبه دائما ومنه ما يصاحبه وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان يكون بحيث يمكن ان يعلم او لا يكون والاول ينسب الى اللزوم في العرف والثاني ينسب الى الاتفاق فان الاتفاق لا يخلو عن سبب ما الا ان الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق فاللازم ههنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب من شأنه ان يكون معلوما والذاتي ايضا محمول لا ينفك عنه الموضوع في حال من الاحوال بسبب معلوم الا انه ليس خارجا عنه فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها وهذا التعريف يتناول ايضا ما يصحبها من العرضيات الا دائما او بالاتفاق لكن مراد الشيخ تمييزه عن الذاتي فهو تعريف له بالقياس الى الذاتيات لا الى سائر العرضيات كما مر في الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود قوله مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا اقول المحمولات الخارجة اما ان تلحق الموضوع لا بالقياس الى شيء خارج عنه بل بقياس بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع الى ما فيه كالضاحك والابيض للانسان فانهما يحملان عليه لاجل وجود الضحك والبياض فيه واما ان تلحقه بالقياس الى شيء خارج عنه كضعف للاثنين الذي يحمل على الواحد بقياسه الى الاثنين فانه مما قيس الى الاثنين صار ضعفه ثلثية ومساوي الزوايا لقائمتين محمول على المثلث قد لحقه بقياس زواياه الى قائمتين فهو من الصنف الثاني وجميع ذلك اما ان يلحق الموضوع لحوقا واجبا او ممكنا والاول هو اللازم والثاني ما عداه سواء لحقه اتفاقا او لحقه لحوقا غير دائم وهو المراد من قوله وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا قوله ولكن بعد ما يقوم المثلث باضلاعه الثلثة اشارة الى كونها عرضية غير ذاتية لان الذاتية انما تلحقه لحوقا واجبا ولكن ليس بعد ما يقوم قوله ولو كانت امثال هذه مقومات لكان المثلث وما يجري مجراه يتركب من مقومات غير متناهية وذلك لان ما يقاس اليه كل واحد من الاعداد لا ينحصر في حد فكما ان زوايا المثلث مساوية لقائمتين فهي مساوية لنصف اربع قوائم ولثلث ست قوائم وهلم جرا وقول الفاضل الشارح متعرض بانه جعل المحمولات التي تحصل بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع موجودة في الخارج والتي بالقياس اليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم استنكر كون الصنف الثاني غير متناهية لوقوفنا الذهن عند حد ما والحق ان كون الشيء محمولا على شيء امر عقلي سواء كان بالقياس الى امر خارج او لم يكن بالقياس الى شيء فان الوجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون الموضوع ابيض ليس في خارج العقل امرا زائدا على البياض وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل والوضع من المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات غير متناهية فهو بحسب القوة والامكان وليس يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى عدده كما هو الحال في سائر الاشياء التي يوصف باللانهاية كالاعداد وغيرها والعلة في امتناع كون امثال هذه المحمولات

مقومات

مقومات ان الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء لا توجد الا بالقوة فان اجزاء الشيء يجب ان تكون حاضرة معه لا ما استحسنه الشارح من ان الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالاجزاء الذهنية قوله وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة اقول مطلوب الشيخ ان يثبت وجود لوازم بينة يمتنع رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها فان قوما من المنطقيين انكروا ان يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا كل ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم وذلك لانهم وجدوا هذا الحكم معدودا في الخاصيات الثلث المذكورة للذاتي فاورد الشيخ لاثبات مطلوبه قسمة حاذى بها اقسام العلوم الاولية والمكتسبة البرهانية وذلك ان يقال المحمول اللازم لا يخلو من ان يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شيء اخر بل لان ذات الموضوع او المحمول لما هي هي تقتضي ذلك اللزوم او يكون بتوسط امر مغاير لهما يقتضيه والقسم الاول يقتضي ان يكون المؤلف من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف الحكم فيها الا على تصورهما فقط فيكون من الاوليات والقسم الثاني يقتضي ان يكون المؤلف قضية مكتسبة كما اشتمل العلوم البرهانية على امثالها وذلك لان محمولات المطالب العلمية لا تكون مقومات لموضوعاتها بل تكون اعراضا ذاتية كما ذكرت في البرهان فقوله وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط اشارة الى القسم الاول وقوله كانت معلومة من غير اكتساب واجبة اللزوم وذلك لوجود السبب الموجب للزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة وذلك مناقض لما ذهب اليه القوم المذكور من المنطقيين وهو مطلوب الشيخ واعلم ان الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي اقامه الشارح على ذلك والى حل تلك الشكوك التي اوردها عليه واحال بعضها الى سائر كتبه وذلك لان اللزوم لما كان معتبرا بعدم الانفكاك كان كل ما يلزم شيئا بغير توسط شيء اخر لا ينفك عنه سواء يلزمه في العقل او في الخارج ولا معنى للزوم العقلي الا ان يعقل الملزوم لا ينفك في العقل عن تعقل لازمه وذلك هو المراد من كونه بينا له واما اللازم بتوسط شيء اخر فانه لا ينفك الا عند حضور المتوسط وقد ينفك مع غيبته فلا يكون عند الانفكاك بينا وما قيل على ذلك من انه يقتضي ان يكون الذهن منتقلا عن كل ملزوم الى لازمه ثم الى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها بل جميع العلوم المكتسبة دفعة في الذهن فليس بوارد وذلك لان اللوازم المترتبة التي يتلازم جميعها بحسب ماهياتها لا بالقياس الى غيرها فقد يمكن ان يستمر الاندفاع فيها لما لو يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك المتلازمات والتفات الى غيرها ولكنها قلما تكون في الوجود فضلا عن ان تكون غير محصورة واللوازم التي توجد غير محصورة وهي التي تشتمل على امثالها اكثر العلوم فانها هي التي تكون بحسب قياس الموضوع الى غيره وهي انما تحصل عند تصور الامور التي اليها يقاس الموضوع وتصور تلك الامور الذي هو شرط في حصولها ليس بواجب الحصول على الترتيب المؤدي الى وجود تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك الاشكال ولنرجع الى ما كنا فيه قوله وان كان لها وسط تبين به اشارة الى القسم الثاني وهو ان يكون اللازم بوسط كما يكون في العلوم المكتسبة قوله علمت واجبة به اشارة الى ان اللازم لا يكون بينا مطلقا بل انما يكون بينا عند حضور الوسط فقط قوله واعني بالوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا اشارة الى ان الوسط هو الذي يفيد لمية اللزوم اي به يقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول للموضوع ثم ان الشيخ اراد ان يتوصل من النظر في حال الوسط الى اثبات لازم بين بنتهي تحليل اللوازم غير البينة اليه وقد بان في علم البرهان ان الوسط في البراهين على المطالب

اما ان يكون مقوما للموضوع المط او يكون عارضا له فان كان مقوما امتنع ان يكون محمول المط مقوما للوسط لان مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون مطلوبا بالاستدلال لتصور الموضوع عليه بل يجب ان يكون عارضا له البتة وان كان الوسط عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول مقوما للوسط وجاز ان يكون عارضا ايضا له فهذان ماخذان يشتملان على اصناف البراهين ويسمى الاول ماخذا اولا والثانى ماخذا ثانيا فقوله فهذا الوسط ان كان مقوما للشئ لم يكن اللازم مقوما الا ان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له ايضا اشارة الى الماخذ الاول وانما لم يجز ان يكون اللازم المقوم لانا فرضناه خارجا وجزء الجزء يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل من هذا الماخذ الى مطلوبه فاورد قسمة اخرى وهى ان اللازم الاول اما ان يكون لزومه للوسط بوسط اخر او يكون بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان قال فان احتاج الى وسط تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط اى يحتاج كل وسط فى لزومه الى وسط اخر ويتسلسل وهو لكونه غير مؤد الى ثبوت اللزوم الاول المفروض ثبوته ومع جوازه يشتمل على الخلف من وجه اخر وهو كون ما فرضناه وسطا ليس بوسط بل جزء من امور غير متناهية هى بمجموعها الوسط واذا لم يكن كل ما فرض وسطا بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله فلم يكن وسط ولم يكن ههنا فعل تام قوله وان لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط اى لما ابطل القسم الاول ثبت القسم الثانى وهو مطلوبه ثم انتقل الى الماخذ الثانى بقوله وان كان الوسط لازما مقدما اى ان كان الوسط المفروض اولا لازما للموضوع منفردا بالزومية والقسمة المذكورة واردة ههنا ايضا الا انه لم يفصلها ايجازا بل قال للقسم الاول واحتاج الى توسط لازم اخر او مقوم غير متناه فى ذلك الى لازم بلا وسط ايضا تسلسل الى غير النهاية فانه لما كان الوسط الاول لازما جاز كون هذا الوسط الثانى مقوما او لازما ولذلك قال لازم اخر او مقوم وبابطال هذا القسم الاول يتعين القسم الثانى الذى هو المط فانتج من جميع الاقسام مطلوبه وذلك قوله فلابد فى كل حال من لازم بلا وسط ثم صرح بما اراده فقال فقد بان انه ممتنع الرفع فى الوهم ثم بين انه اراد بذلك مناقضة القوم المذكور بقوله فلا اذا الى من قال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه فى الوهم فقد تم الكلام قوله ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا لاخر او مفارقا له مثال اخر للازم البين وذلك لان المساواة واللامساواة لازم بين للكم ولانواعه وانما يلحقهما بقياس بعضها الى بعض بشرط ان يكونا من جنس واحد والفاضل الشارح انما نسب هذا البيان الى التطويل لانه لم يعتبر مجاذاته لاقسام العلوم وماخذ البراهين بل مطابقته للوجود والبرهان الذى اورده وادعى فيه التقريب عدم الاحتياج الى ذكر التسلسل وهو ان الماهية ان اقتضت من حيث هى هى شيئا من لوازمها فما اقتضته فهو لازم لها بغير وسط وان لم تقتض من حيث هى هى شيئا فهى من حيث هى هى لا تستلزم شيئا وقد فرضت مستلزمة هذا خلف لكن ما ذكره لان القسمة فيها ليست بمستوفاة فان من اقسامها ايضا ان يقال انها تقتضى لوازمها ولكن لا من حيث هى هى بل بعضها بتوسط بعض على سبيل الدور او التسلسل او لا على سبيل احدهما وما لم يبطل هذا القسم لا يتم برهانه **اشارة** الى العرضى الغير اللازم واما المحمول الخ انما لم يقل بجميع المحمولات التى تفارق وتنقسم الى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته اتفاقا فالكون زيد فقيرا طول عمره مثلا قوله مفارقة سريعة او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون الانسان شابا او شيخا وقائما وجالسا يمكن ان يتركب الاعتبارات فالسريعة السهلة كالنائم والسريعة العسرة كالمغشى عليه والبطيئة السهلة كالشاب والبطيئة العسرة كالمجنون **اشارة** ولما كان المقوم الخ قوله ما يسمى عرضا يريد به العرض العام **اشارة** الى الذاتى بمعنى اخر وربما قالوا فى المنطق الخ اقول عنى بغير هذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتى هناك هو ما يعم هذا الذاتى والاعراض الذاتية وهو على ما رسمه كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع

وماهيته لجوهر الشئ حقيقته سواء كان بسيطا او مركبا والمهية ربما تختص بالمركبات وكل ما يلحق الموضوع فهو اما ان يلحقه لانه هو واما ان يلحقه لامر اخر وذلك الامر اما ان يساويه او يكون اعم منه او اخص منه والاول يحده هو العرض الذاتى الاولى وهو مع القسم الثانى اعنى الذى يلحقه بسبب امر يساويه كالفصل او العرض الذاتى الاولى انما يلحقه من جوهر الموضوع وماهيته الا ان الاول يلحقه من غير واسطة والثانى يلحقه بواسطة فالمجموع هو العرض الذاتى بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذى يوخذ الموضوع فى حده الا ان الاصطلاح يقتضى ان يطلق العرض الذاتى فى كتاب البرهان على معنى اعم من ذلك والسبب فى ذلك ان العلوم متباينة بحسب تباين موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يحمل فى كل علم على موضوعه وقد يحمل على اعراض اخر له وقد يحمل على انواع الاعراض الاخر كالناقص فى علم الحساب على العدد وعلى الثلثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج فالموضوع لا يكون ماخوذا فى حد المحمول الا فى الاول بل يكون الماخوذ فى الثانى وفى الثالث معروضه وفى الرابع معروض جنسه ولما كانت المحمولات البرهانية اعراضا ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية ويكون رسمها ما يوخذ فى حده موضوعه او ما يقوم موضوعه او معروضه او معروض جنسه ويقيد ما يقوم موضوعه بما لا يخرج من العلم الباحث عنه فان ما يوخذ فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضا ذاتيا وحين يطلق العرض الذاتى على جميع ما ذكرناه يخص الاول بعنوان الاولى لان ما عداه انما يلحق الموضوع لامر غير ما به هو هو هذا اذا اريد بالموضوع موضوع القضية اما اذا اريد موضوع العلم فيكفى فيه ان يقال ما يوخذ موضوع العلم فى حده قوله مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المناسبة والمساواة والاعداد من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والمرض وهذا القبيل من الذاتيات يخص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يمثلون به من العظومة للانف المناسبة المقدارية بالمعنى غير العددية كما مر والمشترك بينهما المناسبة المطلقة وهى تلحق بهما والمناسبة اذا اخذت على انها مقدارية كانت عرضا ذاتيا للمقادير ويستعمل فى علمها واذا اخذت على انها مطلقة كانت عرضا ذاتيا لجنسها التى هى الكمية لكنها لا تستعمل فى علم المقادير ولا فى علم الاعداد لانها ليست عرضا ذاتيا لموضوعيهما كما ذكرناه وكذلك المساواة ولذلك قال يلحق المقادير او جنسها قوله وقد يمكن ان يرسم الذاتى برسم ربما جمع الوجهين جميعا انما قال يرسم ولم يقل يحد لان الامور المختلفة بالمهية لا يمكن ان يجمع فى حد لانها لا تشترك فى الذاتيات المميزة لكنها يمكن ان يجمع فى رسم لانها ربما تشترك فى لوازم تميزها عما عداها وذلك الرسم هو ان يقال ما يوخذ فى حد الموضوع او يوخذ الموضوع فى حده فالاول مقوماته والثانى اعراضه الذاتية الاولية وان اريد ان يجمع جميع الاعراض الذاتية قيل ما يوخذ فى حد الموضوع او يوخذ الموضوع فى حده او ما يقومه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه فى حده واعلم ان اخذ المقومات فى الحد اخذ طبيعى واخذ الموضوع فيه اضطرارى قال الفاضل الشارح فى تعريف العرض الذاتى باخذ الموضوع فى حده وهذه عبارة المتقدمين اوردها الشيخ فى الشفاء وتبعه مقلدة وبين فى الحكمة المشرقية بطلانها بان الموضوع بمهيته ووجوده متميز عن ماهية العرض ووجوده فكيف يوخذ فى حده وايضا الاعراض غير متعلقة بماهيات موضوعاتها بل تعلقها بها لعرضيتها وهى من لوازمها ولذلك عدل الشيخ عن تلك العبارة فى هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل الرسم الجامع بناء عليه هو ما يحمل على الشئ لما هو هو او هو لذاته يقتضيه الشئ بما هو هو قال وذلك لان الماهية تقتضى المقومات اقتضاء المعلول العلة وتقتضى الاعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول واقول ما ذكره الشيخ فى الحكمة المشرقية فى هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التى يعبر عنها بما يقتضى تخصيصها بموضوعاتها فتعريفاتها بحسب اسمائها انما يشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها ولما

انهم يقولون كذا ثم لما نبه بعضهم بالفصول وراها وحدها غير صالحة لجواب ما هو ذهب الى ان من الذاتيات ما يصلح
للفصول لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح ما هو اعم يعني الجنس وهو المراد بقوله فان اشتهى بعضهم ان يميز
كان الذي يؤل اليه قوله وهو ان المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته اعم قوله ثم يتبلبلون اذا
حقق عليهم الحال في ذاتيات هي اعم وليست اجناسا مثل اشياء ليسمونها فصول الاجناس وستعرفها يقال
تبلبلت الالسن اذا اختلطت والمراد ان كلامهم يختلط ذلك تنبيه واعلم ما يناقض رايهم وذلك بايراد فصول الاجناس
كالحساس للانسان فانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس وعامة لكونها مساوية لها في الدلالة وغير صالحة لجواب
ما هو لكونها فصولا ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك فقال لكن الطالب بما هو
انما يطلب المهية وقد عرفتها وانها انما تتحقق بمجموع المقومات يعني بذلك ما سبق بيانه حين ذكر ان كل ماهية
انما تتحقق بان يكون اجزاؤها حاضرة معها قال فيجب ان يكون الجواب بالمهية ثم نبه على منشا غلطهم بقوله وفرق بين
المقول في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو فان نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع في طريق ما هو وذلك اقول
لان القوم لم يفرقوا بين نفس الجواب التي هي الماهية وبين الداخل فيه والواقع في طريقه الذي هو جزء الماهية يعني
الذاتي قال الفاضل الشارح والفرق بين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريقه هو ان الجزء اذا صار مذكورا
بالمطابقة كان مقولا في طريق ما هو واذا صار مذكورا بالتضمن كان داخلا في جوابه اقول ويمكن ان يحمل الاشتباه الاول
الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتي اي ذاتي كان على عدم الفرق بين نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل في الجواب
هو الذاتي الذي هو جزء الماهية فقط على ما يقتضي عرفهم ويحمل الاشتباه الثاني الواقع بين الجواب وبين الذاتي الاعم
على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول في الطريق فيكون المقول في طريق ما هو هو الذاتي الاعم ويكون الداخل في الجواب
اعم من المقول في الطريق ومما يؤيده ان الشيخ عرف الجنس المشهور المثنى والجنس والفصل في الجمل الاتي على ما يستعمله المنطقيون
يكون مقولا في طريق ما هو وذلك عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي انما يكون عندهم حدا وايضا
الشيء قد يعرف بالذاتي الاعم ولا ثم يقيد بالمساوي حتى يحصل مهيته فاذن الاعم قد وقع في الطريق واما المساوي
فقد وقع عند الوصول الى المقصد الذي هو تحصيل المهية قوله واعلم ان سؤال السائل بما هو بحسب ما يوجبه كل لغة
هو انه ما ذاته وما مفهوم اسمه وانما هو هو باجتماع ما يعمه وغيره وما يخصه حتى يحصل ذاته المطلوب في هذا السؤال
تحقيقها والامر الاعم لا هو تمييز الشيء ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان ولكن
عليهم ان يدلوا على المفهوم المستحدث ويشيروا الى قدمائهم وائمتهم على ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم واما
عن هذا فسيعلم ان لهم عن العدول عن الظاهر في العرف غنى بيان ذلك ان المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ الا بالعرض
كما مر واذا تعلقت بها فيجب ان تحمل الالفاظ على مفهوماتها بحسب عرف اللغة ما لم يطرء عليها نقل اصطلاحي ولما كان البحث
عن مفهوم ما هو لا من حيث هو مقيد بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهومه الاصلي وبين انه انما يورد سؤالا اما عن حقيقة
الذات او عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما تبين في باب المطالب ثم بين ان المعنى الذي يجعله القوم بازائه ليس هو احدهما
لان حقيقة الذات انما تتحصل باجتماع ما يعمه يعني الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل والامر العام الذي يذهبون اليه
ليس هو ما به الشيء هو يعني حقيقته ولا هو ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف اللغوي
فان ذهبوا الى اصطلاح طار عليه وادعوه فلهم ذلك ولكن عليهم ان يبينوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب
للنقل من العرف اللغوي الى الاصطلاحي وان ينسبوا ذلك الى القدماء فان طريقتهم في هذه الصناعة هي التزام مصطلحات

حقايقها في انفسها فانما تكون غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات وان كانت محتاجة اليها من حيث
الوجود فالحد التام يلتئم من مقومات المهية دون مقومات الوجود فما كانت من تلك المهيات بسائط لا اجناس
لها ولا فصول فلا حدود لها وما لها اجناس وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها والمشتملة
على موضوعاتها من التعريفات انما هي رسومها لا حدودها وكل ذلك فيما لا يقتضي بصورة وانها التفاتا الى موضوعاتها
اما ما يقتضي التفاتا اليها فانما يكون مفهوماتها مركبة عن حقائقها وعن اعتبار موضوعاتها وينبغي ان يحد
باعتبار الموضوعات وذلك لان التعلق بالشيء في الوجود غير التعلق به في المفهوم ولا يطلب في التحديد الا المفهوم
هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة التطويل لاوردناه بالفاظه فظاهر ان الاعراض التي يتمثل
بها الشيخ في هذا الفصل من الاشارات مما لا تفهم من غير التفات الى موضوعاتها وذلك لان المساواة اتفاق
في نفس الكمية والمناسبة اتفاق في كون الكمية مضافة الى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين في العدد بحسب
ما عرفها الشيخ نفسه في مواضع اخر فان جردت هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات بقيت المناسبة والمساواة
اتفاقا محضا وهو نوع من المضاف والزوجية انقساما بمتساويين فقط وهو نوع من الانفعال ولا يكون
شيء من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد ولغيرهما وكذلك في باقيها ولست ادري كيف يصنع هذا الفاضل
الذي لم يقلد المتقدمين فيما يخالف الجميع في جعلها اعراضا ذاتية ام يخالفهم في تعريفاتها بما عرفها به مخترعا
عن نفسه لها تعريفات اخر اما نحن معاشر المقلدين فلما لم نفهم من هذه الاعراض بسيطة كانت او مركبة سوى
ما ذكروه في تعريفاتها المتناولة للموضوعات كانت تلك التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب المهية
او بحسب التسمية فلسنا نقدر على ان نتصورها غير ملتفتين الى موضوعاتها ولا على ان نعرفها الا كذلك ولا
نابى عن ان نجوز ان يكون الحد المأخوذ فيه الموضوع الذي ذكروه حدا غير حقيقي بحسب الماهية وحدها على ما
اشار اليه الشيخ فكثيرا ما يطلق اسم الحد على سائر التعريفات بالمجاز والتوسع فهذا ما عندي فيه واما الرسم الجامع
الذي اورده الفاضل الشارح فهو للمحمولات الاولية التي هي الجنس والفصل القريبان والاعراض الذاتية الاولية
فقط نقله الشارح الى هيهنا يخرج عنه المقومات البعيدة كاجناس الاجناس والفصول وفصولها وسائر الاعراض
الذاتية المستعملة في البراهين والشارح معترف بذلك فاذن ليس بجامع للذاتيات بالوجهين جميعا قوله
والذي يخالف هذه الذاتيات فيما يلحق الشيء لامر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة للابيض فانه يلحقه لانه جسم وهو
معنى اعم منه او اخص منه كلحوق الحركة للموجود فانها انما يلحقه لانه جسم وهو معنى اخص منه وكذلك لحوق الضحك
للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان لم يذكر قسما من الاقسام المذكورة وهو ما يلحق الشيء لاجل امر يساويه وهو من
جملة الاعراض الذاتية المذكورة بالشرط المذكور كالضاحك الذي يلحق الانسان للتعجب ومساوي الزوايا
لقائمتين الذي يلحق المثلث لوسائط بينهما ولعل الشيخ حذفه ايثارا للاختصار وهو ايضا خارج عن الرسم الجامع
الذي ذكره الشارح **اشارة** الى المقول في جواب ما هو يكاد المنطقيون الظاهريون الخ هؤلاء لما سمعوا ان
الجنس مقول في جواب ما هو حسبوا ان المقول في جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل كما يحكى عنهم او
عن امثالهم في كتاب الجدل فاذا حصل عليهم اي نبهوا على تحقيق ما يؤدي اليه ظنهم الفاسد مما غفلوا عنه و
ذلك بان يذكروا انهم عنوا بالذاتيات اجزاء المهية فقط والجنس هو جزء المهية فقط لزمهم ان لا يكون بين الذاتي
والمقول في جواب ما هو فرق عندهم ولاجل ذلك قال الشيخ يكاد المنطقيون الظاهريون لا يميزون ولم يقل

٢٣

العلماء مع ما يلزمنا ويلزمهم عليها على ما نحوا اكتبهم به ولئن مكنهم ذلك مع انهم مستغنون (مشغولون) على التعسف على ما
سنبينه **اشارة** الى اصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال يعني بالمعرف للمعنى المذكور ووجه
الحصر ان يقال المسؤل عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول اما ان يكون كليا او جزئيا والثاني
اما ان يكون تلك الاشياء مختلفة الحقائق او متفقة الحقائق وهذه اربعة اصناف والجواب عنها ثلثة اصناف
لان الجواب عن صنفين منها واحد وذلك لان المسؤل عنه ان كان شيئا واحدا كليا فيجاب بالحد وحده ولا يجاب
بذلك اذا شاركه غيره في السؤال فهو جواب في حال الخصوصية المطلقة وان كان كثيرة مختلفة الحقائق فيجاب بتمام
الماهية المشتركة بينها ولا يجاب بذلك اذا اختص السؤال منها بواحد فهو جواب في حال الشركة المطلقة وان كان شيئا
واحدا جزئيا او اشياء كثيرة متفقة الحقائق كان الجواب في الحالتين هو نفس ماهية ذلك الشيء او الاشياء فهو جواب
في حالتي الشركة والخصوصية معا وقد ظهر من ذلك ان اصناف الجواب الذي هو الدال على ما هو ثلثة لا تزيد ولا تنقص
والشارح جعل المطابق للصنف الذي يدل بالخصوصية ماهية شخص واحد وتمثل بزيد اذا قيل ما هو وهو سهو منه فانه
من الصنف الثالث كما ذكر في الكتاب قوله احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان
الناطق على الانسان اقول الحد قد يكون بحسب الاسم ويجاب به عما هو طالب تفسير الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة ويجاب به
عما هو طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين باعتبارين فلعله لم يقل مثل دلالة الحد على ماهية الحقيقة لئلا
يختص باحدهما بل قال على ماهية الاسم ليتناولهما قوله والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب ان يقال جوابا لمن سأل
عن جماعة مختلفة فيها مثلا فرس وثور وانسان ما هي وهنالك لا يجب ان يجاب الا بالحيوان اما انه لا يجب اي لا ينبغي
فلانه تمام الماهية المشتركة واما انه لا يحسن فلانه لو ورد حد الحيوان بدله لكان المورد مشتملا على ما يجب لكنه لم يحسن فانه
لا حاجة الى ذلك التفصيل قوله فاما الاعم من الحيوان كالجسم فليس لها بماهية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة واما الانسان
والفرس ونحوهما فاخص دلالة مما يشتمل عليه تلك الماهية اقول هذا شروع في بيان ذلك بان المورد ان كان غير
الحيوان فاما ان يكون اعم او اخص منه او مساويا له وابطل الجميع وذلك ظاهر وقوله في ابطال المساوي واما مثل
الحساس والمتحرك بالارادة طبعا وان انزلنا انهما مقومان مساويان لتلك الجملة معا بالشركة فليسا بدلالة على الماهية
انما قال ذلك لانهما عند الجمهور فصلان متساويان يقومان الحيوان والتحقيق يقتضي ان الفصل الذي يتحصل به
الجنس لا يكون فوق واحد لان الواحد ان لم يتحصل به الجنس لا يكون فصلا وان تحصل به كان ما عداه فضلا فلا يكون
فصلا اللهم الا ان يكون الفصول ماخوذة عن علل مختلفة وح يكون الفصل الحقيقي مجموعها وكل واحد منها
هو جزؤه وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل على ذاته الا بعرض ذاتي له فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق
من النطق الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان يشتبه تقدم احدهما على الاخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما
اسم وح ربما يظن ان المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنييهما والحساس والمتحرك بالارادة في هذا
الموضع من هذا القبيل فان مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي مصدر الحس والحركة فاشتق له اللقب
منها ولما لم يكن هذا التحقيق منطقيا اعرض الشيخ عنه وعرض بان ذلك مخالف للتحقيق بقوله وان انزلنا انهما مقومان
اي ان فرضنا قوله وذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك بالارادة وامثال ذلك بحسب المطابقة هو انه شيء له قوة
حس او قوة حركة وكذلك مفهوم الابيض هو انه شيء ذو بياض فاما ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الالفاظ
الا بطريق الالتزام حتى يعلم من خارج هو انه لا يمكن ان يكون شيء من هذه الاجسام يريد ان الفصول والعرضيات كلها

لا يدل على اصل الماهية التي يدل عليها الجنس والفصل الا بالالتزام وذلك لان الفصول تحصل الجنس والعرضيات لحقها
بعد تحصلها فاما الشيء الذي يتحصل بها او يكون موضوعا لها فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت يشتمل عليها الكان
ما به الاشتراك داخلا في ما به الامتياز او الاشياء الداخلة في الخارجة هف قوله واذا قلنا لفظة كذا تدل على كذا فانا
نعني به طريق المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام يريد بهذه الدلالة الدلالة على الماهية او على مفهوم الاسم لا
الدلالة المطلقة كما فهمها الشارح وادى به ذلك الى ان جعل دلالة الالتزام مهجورة في جميع المواضع والعلة في تخصيص
المطابقة والتضمن بهذه الدلالة ان لفظة ما انما يقصد بالقصد الاول ما يطابق المسؤل عنه دون ما عداه
ثم يتعلق باجزائه بالقصد الثاني لكون المسؤل عنه متعلق الهوية بها فبقي اللوازم غير مقصودة مط قوله وكيف
والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود اي اللفظ الذي يقصد به اشياء محدودة اذا دل على الماهية او على
مفهوم الاسم ويتناول ما يدخل فيها فقد وقع على اشياء محدودة لا يجوز ان تكون مقصودة له قوله وايضا اذا كان
المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم صالحا للدلالة على ما هو مثل الضحاك مثلا فانه من طريق
الالتزام يدل على الحيوان الناطق لكن اتفق الجميع على ان مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو فقد بان ان الذي يصلح فيما
نحن فيه ان يكون جوابا عما هو ان يقول لتلك الجماعة انها حيوانات بتصريح بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع
لان ما ليس بمقوم كالخواص فقد يكون صالحا للدلالة بالاتفاق في سائر المواضع والا لكان الرسوم ايضا مهجورة على
الاطلاق فكذلك الحدود الناقصة التي تقع عن الاجناس وايضا الشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في الفصل الذي قسم
فيه ... الى اقسام الخمسة فقال بعد ان قسم الدال على الماهية الى الجنس والنوع ما هذه عبارته والحساس لا يدل على
ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام فليس جنسا اذ المراد ههنا بالدلالة ما يدل بالمطابقة او التضمن وهذا ايضا
تصريح على التخصيص بهذا الموضع قوله ونجد اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما يشترك فيه من المقومات المشتركة
بينها التي تخصها وما في حكمها وضعا انما يخلو عما يخص كل واحد منها اقول يريد انه اذا بطلت الاقسام باسرها تعين
الحيوان للجواب فانه هو الذي يشتمل على جميع الذاتيات المشتركة التي تخص هذه المختلفات المسؤل عنها ويخلو عن فصل
كل واحد منها قوله هذا واما الثالث فهو ما يكون بالشركة والخصوصية معا مثل ما انه اذا سئل عن جماعة هم زيد و
عمرو وخالد ما هم كان الذي يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم اناس اي من غير تغيير المعرف اللغوي قوله واذا
سئل عن زيد وحده ما هو ليست اقول من هو كان الذي يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انه انسان اشارة الى
الفرق بين ما ومن فان الاول قد مر بيانه والثاني انما يطلب به العوارض المشخصة وقد يكون جوابه زيد او ما يجري مجراه
قوله لان الذي يفضل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب في مادته التي منها خلق وفي رحم امه وغير ذلك غرضه
انه يريد ان يفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى كالحيوان وتجعلها اشياء مختلفة الحقائق كالانسان والفرس وبين
الاشياء التي تدخل على معنى اخر كالانسان وتجعلها اشياء متفقة الحقيقة كزيد وعمرو والكون دليلا لبيان ذلك مقدمة
هي ان نقول من الكلية ما قد يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا
يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزء منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده
بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير
قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف
اليه فيتخصص به فيصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه وبما انضاف الى المعنى المذكور

قبله ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق بل يقال حين يقال على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط وهذان يشتركان فان المعنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق معط لقوام ذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا او لاحق به بعد التقوم في الصورة الاخيرة ويسمى عارضا فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان كان مادة وان اخذ لا بشرط ان لا يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان يختص بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق مختصا ومحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكنه في الخارج متأخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء بعينه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه مأخوذ مع الناطق والاشياء التي تنضاف اليه بعد تحصله لا تفيده اختلافا في الماهية بل ربما يجعله مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وكهذا الانسان وذلك الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى فتجعله اشياء مختلفة الحقائق وبين الاشياء التي تدخل عليه وتجعله اشياء متفقة الحقيقة واذا تقرر هذا فنقول لما كان الانسان نوعا كما قلنا كان متحصل الوجود فكان كل ما ينضاف اليه ويقترن به لا يجعله مختلفا بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان ولذلك كانت جهة الاشخاص هي شيئا واحدا لا هو الذي المراد بقوله لان الذي يفضل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم للمادة التي منها خلق قوله ولا ينقلب علينا ان نفقد عروض اضدادها في اول تكوينه ويكون هو هو بعينه اشارة الى ان العوارض واللوازم لما قارنته بعد تحصله فلا يتبدل حقيقته بتبدل تلك العوارض مثلا زيد الابيض لو فرضناه اسود لم يتبدل الانسانية قوله وليس كذلك نسبة الانسانية اليه ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي كان متكونا انسانا فاما ان لا يتم تكونه مما يتكون منه فيكون انسانا واما ان لا يتم تكونه فلا يكون لا ذلك الحيوان ولا يكون ذلك الانسان بريبان الماهية لا يمكن ان تكون كذلك لانها ان تبدلت ارتفع الشيء الذي هي ماهيته قوله وليس يحتمل التقدير المذكور من انه لو لم يلحقه لواحق جعلته انسانا يعني الناطقية بل لحقته اضدادها او مغايراتها يعني اللاناطقية او الصاهلية لكان يكون حيوانا غير انسان يعني فرسا مثلا وهو ذلك الحيوان بعينه يعني يكون بعد تكونه فرسا هو ذلك الواحد الذي كان قبل ذلك انسانا ومراده من ذلك الاشارة الى ان ما يحصل الماهية اعني الفصل لا يحتمل التبدل الا يفرض مع بقاء الماهية قوله بل انما يجعله حيوانا يتقدمه فيجعله انسانا اشارة الى تقدم وجود الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وان كان وجود الجنس في العقل متقدما على صورته قوله وان كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي وان كانت هذه الطبايع المذكورة التي فرضناها عوارض فصولا في نفس الامر وكانت التي فرضناها فصولا عوارض فهو على غير الحكم المذكور ولكن ليس على المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه ان يبين ان الاشياء التي تختلف بالحقائق والتي لم تختلف اي اشياء كانت اذا سئل عنها بما هو كيف يجاب عن كل واحد منها

النهج الثاني في الالفاظ الخمسة

المفردة والحد والرسم **اشارة** الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع

كل محمول كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو فاما ان يكون حقائق ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان يكون بالعدد مختلفة فاما ما يتقوم به من الذاتيات فغير مختلف اصلا الخ كله ظاهر قوله على ان اسم النوع عند التحقيق انما يدل في الموضعين على معنيين اقول النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما النسبة الى ما فوقه الذي هو الجنس والثاني النسبة الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا اخر التي لولاها لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا واحدا وهو النسبة الى الاشخاص التي تحته فالاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة والسافلة التي تخص باسم نوع الانواع تناول الجنس لانواعه والثاني قد يشارك نوع الانواع وحده في موضوعاته ويباينه باحد اعتباريه اعني النسبة الى ما فوقه وقد يباينه في الموضوع ايضا اذا لم يكن تحت جنس كالوحدة والنقطة والآن فالنوعان يختلفان في المعنى بثلثة اشياء احدها اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك يجب تركبه عن جنس وفصل واما الاخر فلا يجب فيه ذلك وان كان جائزا والاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها جواز مباينة الاضافي للحقيقي في الموضوع حين يكون نوعا عاليا او متوسطا من حيث وقوعه على مختلفات الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقي للاضافي في الموضوع حين لا يكون تحت جنس قوله ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان اسم النوع في الموضعين له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص وفي بعض النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص وهو اظهر فان الاول يوهم ان يكون لهم سهوان الاول ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة والثاني ظنهم ان له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص ويلزم على الاول ان يكون كل ما يقع تحت جنس فانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون جنس تحت جنس البتة وذلك مما لم يذهب اليه احد ومراد الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان النوع الحقيقي هو نوع الانواع لا غير فجعلوا للمعنيين دلالة واحدة مختلفة بالعموم والخصوص لكونها مطلقة في احد الموضعين ومقيدة بما لا يصفه الاشخاص في الموضع الاخر

اشارة الى ترتيب الجنس والنوع قوله ثم ان الاجناس قد تترتب متصاعدة والانواع تترتب متنازلة اي ربما تترتب لان ترتبه ليس بواجب في جميع المواد قوله ويجب ان ينتهي وذلك لانها لو لم ينته في التصاعد لزم تركب المعنى الواحد من مقومات لا تتناهى ويتوقف تصوره على احضار جميعها بالبال قال الفاضل الشارح وايضا لو وجب ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصته من الجنس وهو ممتنع على ما يتبين في الالهيات ولو لم ينته في التنازل لما تحصلت الاشخاص والانواع الحقيقية اعني اعيان الموجودات التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما يليها قوله واما الى ماذا ينتهي في التصاعد او في التنازل من المعاني الواقع عليها الجنسية والنوعية وما المتوسطات بين الطرفين فما ليس بيانه على المنطقي وان تكلفه تكلف فضولا بل انما يجب عليه ان يعلم ان ههنا جنسا عاليا او اجناسا عالية هي اجناس الاجناس وانواعا سافلة هي انواع الانواع واشياء متوسطة هي اجناس لما دونها وانواع لما فوقها وان لكل واحد منها في مرتبته خواص اقول يريد ان معرفة مواد الاجناس والانواع باعيانها ليست من هذا العلم لانها المعقولات الاولى وهذا العلم يبحث عن المعقولات الثانية فالمنطقي من حيث هو منطقي لا ينظر فيها وان النظر في ان لكل واحد من العالية والمتوسطة والسافلة في مرتبته خواص فانما يلزمه لان العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهي الاعراض الذاتية المذكورة قوله واما ان يتعاطى النظر في كمية اجناس الاجناس ومهيتها وما دونها المتوسطة والسافلة كان ذلك التماسه وهذا غير مهم فخرج عن الواجب وكثير ما الم الاذهان رفعا عن الجادة اقول يعترض على سائر المنطقيين فان معلمهم الذي هو المعلم الاول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر التي هي اجناس الاجناس واشار الى معانيها وخواصها على الوجه المشهور الذي يليق بالمبتدئين

المعرّف بل على الاطلاق لانه لازمها غير مفارقة وبالاعتبار الثاني ما تكون مع ذلك بعينه الوجود له فان المعرّف
بالخواص نحو قولنا مثال العرض العام الابيض للبيضاني وهو طائر يقال له باليونانية قعنس فهو شوله غير
متزلزل وقد يذكر فقد ويتمثل في انبساط به كما في السواد بالغراب قوله وربما قالوا العرض مطلقا مجرّد
عند العام ومتأخروا المنطقيين يذهبون الى ان العرض هو العرض الذي يقال مع الجوهر وليس هذا من ذلك
يتوهم معنى هذا العرض هو العرضي عند الناظر في اطلاق العرض على ما يوجد للموضوع فقط واطلاق بحاسة
على ما يكون مع ذلك مساويا والكاذكر في الجدل والعرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع فلعل الا
من ما يوجد فيه بعد الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع فيهما حملهم على الذهاب الى انهما وا
واحد فان العرض الذي هو قسيم الجوهر فقد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي وظنوه عرضا عاما لذلك وغفلوا
عن كونه محمولا عليه بالاشتقاق ووجوب كون العرض العام محمولا بالمواطاة قوله وقد يكون الشيء بالقياس
الى الكل خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا عاما فان المشي والاكل من خواص الحيوان ومن الاعراض العامة
بالقياس الى الانسان اقول كل واحد من الخمسة انما يكون واحدا منها بالقياس الى شيء فان الجنس جنس لشيء و
النوع نوع لشيء ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشيء نوعا لغيره وكذلك البواقي وقد يتمثل في هذا الموضع بالملون
فقال الجنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للتكيف بوجه والجسم الملون بوجه آخر وخاصة الجسم وعرض عام
للبعض وهذا المثال صحيح في بعض الصور ولكن لا يناقش في الامثلة **تنبيه** فهذه الالفاظ الخ اقول هذا
اول فصل رسمه بالتنبيه وقال الفاضل الشارح الاستقراء يدل على ان الشيخ عبر في هذا الكتاب بالاشارات
عن فصول تشتمل على احكام تثبت بتجشم وبالتنبيهات عن فصول يكفي ثبوت احكامها النظر في حدّها وفيما سبق
القول فيها بيانها وهذا الفصل بيّن كونه من النوع الثاني ومن عادة المنطقيين في هذا الموضع ان يبينوا المشاركات
العامة والثنائية والثلاثية والرباعية والمباينات بين هذه الخمسة فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة
هي ان كل واحد من الخمسة قد يحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر الذي يقبل الابعاد الخ
حمل الجسم عليه ايضا وههنا بحث مهم وهو ان النوع الذي هو احد الخمسة بأي المعنيين هو فنقول انه بالمعنى الحقيقي
وذلك لان الكليات المنحصرة في هذه الاقسام الخمسة هي المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو اضافي نوع
لا يعتبر كونه محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار آخر والشيخ قد نبه عليه بقوله تشترك كلها
في انها تحمل على جزئياتها التي تحتها فان الاضافي النوع لا يقاس الى ما تحتها من حيث هو نوع اضافي بل يقاس الى
ما فوقها وايضا القسمة المذكورة تخرج الحقيقي وحده ولن تخرج الاضافي انما تكون بالقوة مسدسة لانها لا تخرج الا
وحده من غير اعتبار الحقيقي وذلك لانا نقول اذا اردنا الحقيقي مثلا الكليات المحمولة اما ذاتية لموضوعاتها
واما عرضية والذاتية اما مقولة في جواب ما هو على مختلفات الحقيقة وهي الجنس او على متفقاتها وهي النوع
واما ليست بمقولة وهي الفصل والعرضية اما مختصة بموضوعاتها وهي الخاصة او غير مختصة وهي العرض فهذه
القسمة وما يجري مجراها تخرج الحقيقي وحده مخمسة واما اذا اردنا الاضافي فنقول مثلا الكليات تنقسم الى ممكنة
الوقوع في جواب ما هو والى ما لا يمكن وقوعها فيه وممكنة الوقوع اذا ترتبت في العموم والخصوص فالعام جنس
للخاص والخاص نوع له وما لا يمكن ان يقع في جواب ما هو ينقسم الى ذاتي هو الفصل والى عرضي هو اما الخاصة او
العرض وهذه القسمة مشتملة على قسم آخر وهو ما يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب او لا يعتبر ترتيبه تحت

عام

عام وهو النوع الحقيقي فيكون بالقوة مسدسة ولا محيص عن ذلك في كل قسمة يجري مجراها في اخراج الاضافي **اشارة**
الى رسوم الخمسة فالجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشياء مختلفة الحقائق في جواب ما هو والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشيء
في جواب اي شيء هو في جوهره والنوع يرسم باحد المعنيين انه كلي يحمل على اشياء لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو و
يرسم بالمعنى الثاني انه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا والخاصة ترسم بانها كلية تقال على ما تحت حقيقة
واحدة فقط قولا غير ذاتي والعرض العام يرسم بانه كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا غير ذاتي اقول
الكلي هو الجنس للخمسة ولذلك وضعه في اوائل رسومها والكلي يقع بالاشتراك على طبايع الموجودات وحدها وهو
الطبيعي وعلى العموم الذي اذا الحقها اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقي وعلى الملحوق مع اللاحق وهو العقلي وقد
ذكرها فالجنس للخمسة هو المنطقي لا غير وانما قال في الفصل يحمل في جواب اي شيء هو في جوهره لان الخاصة ايضا قد تحمل
في جواب اي شيء هو الا انها انما يفعل تمييزا عرضيا لا ذاتيا وجوهريا وقال في رسم النوع الاضافي ان الجنس يحمل
ايضا حملا ذاتيا اوليا لان الجنس البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو لا يكون نوعا الا بالقياس الى
القريب والباقي ظاهر وانما جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا لان الحمل على الشيء امر عارض لهيئة الكليات وغير مقوم
اياها فان الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي لمختلفات الحقيقة بالاشتراك سواء حمل عليها او لم يحمل واما حمله عليها
او كونه صالحا لان يحمل فانما يعرض للجنس بعد تقومه وكذلك في البواقي وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها
اشد مناسبة لبيانها لانها المتقدمة **اشارة** الى الحد الحد قول دال على الشيء من ذاته والحد ويرسم بانه قول يقوم
مقام الاسم المطابق في الدلالة على الذات والحد منه تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق
ومنه ناقص يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود كقولنا الانسان جسم ذو جوهر ناطق والتام لا يكون الا واحدا
واما الحدود الناقصة فكثيرة يفضل بعضها على بعض بحسب ازدياد الاجزاء وايضا منه ما يكون بحسب الاسم ومنه
ما يكون بحسب الهيئة والمراد ههنا هو الذي بحسب الماهية واسم الحد يقع على التام والناقص بالاشتراك لان
التام دال على الماهية كالاسم الا ان الاسم مفرد والحد مؤلف والناقص دال عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام و
يقع على الحدود الناقصة بالتشكيك لان المشتمل على الاجزاء اكثر اولى بهذا الاسم من المشتمل على اجزاء اقل فاذا اطلق
هذا الاسم فالواجب ان يحمل على التام الذي هو الحد الحقيقي وحده واياه عنى الشيخ في هذا الفصل قوله ولا شك
في انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هو جنسه والمقومات
اشارة الى ما سبق من ان الدال على الماهية يكون مشتملا على جميع المقومات واعلم ان الشيء الذي يراد تعريفه يكون
اما بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان يكون في العقل فقط واما ان يكون في العقل وخارجه والعقلي المحض هو
التركيب من الجنس والفصل ويختص بان يكون كل واحد من المركب في اجزائه مقولا بالمواطاة على الباقية والتركيب
الخارجي قد يكون من اشياء ملتئمة شيئا واحدا كالآحاد في العشرة وكالهيولى والصورة للجسم او غير ملتئمة شيئا
واحدا كالسواد وغيره في البلقة او من شيء وما يحل فيه كالجسم والسواد في الاسود او من شيء واضافته الى غيره
كالرجل والابوة في الاب وقد يكون على انحاء غير ذلك مما يطول ذكرها وكل مركب خارج العقل مركب في العقل
ولا ينعكس والكل قسم من هذه الاقسام تعريف يخصه واما البسائط فلا تعرف بالحدود بل بالرسوم وما يجري
مجراها واما المركبات العقلية فهي التي تحد بالحدود التامة المذكورة وهي ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور
قبل واما المركبات الباقية فحدودها مؤلفة من حدود بسائطها ان كانت ذوات حدود والا فمن رسومها

فقول الشيخ الحد قول دال على ماهية الشيء يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات التي هي المركبات العقلية فلذلك
قال ويكون يعني الحد لا محالة مركبا من جنسه وفصله واذا ثبت هذا فقد سقط الشك الذي يورد عليه وهو قولهم
ليس كل حد مركبا من جنس وفصل قوله وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص لم يتم للشيء حقيقته المركبة يريد بالمركب
العقلي الصرف فان سائر المركبات لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك وخاص قوله وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته
لم يدل عليها بقول يعني بالقول القول الذي يكون حدا فان البسيط قد يدل عليه بقول ولا يدل عليه بقول يكون
حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول في بعض الصور قاصرا عن الحد في افادة تصور ما يطلب تصوره
وذلك اذا كان مشتملا على لوازم تقتضي انتقال الذهن عنها الى حقيقة ملزومها كما هي فان ذلك القول يقوم
مقام الحد في افادة الغرض قوله وكل محدود مركب في المعنى اقول ههنا صرح بانه يريد التركيب العقلي قوله ويجب
ان يعلم ان الغرض في التحديد ليس هو ليتميز كيف اتفق ولا ايضا بشرط ان يكون من الذاتيات من غير اعتبار زيادة
اخر بل ان يتصور به المعنى كما هو اقول الظاهريون يرون ان الغرض من التحديد هو التميز فحسب ولذلك يجعلون كل قول
يطرد وينعكس على الشيء حدا له ثم ان بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل المميز الذاتي كيفما كان حدا والشيخ
رد عليهم جميعا وبان ان الغرض من التحديد تصور المعنى كما هو فان من يروم تحقيق الاشياء لا يقف دونها واعلم
ان طالب التمييز الكلي بالقصد الاول لا يحصل غرضه الا بعد ان يعرف الشيء الذي يريد تمييزه اولا ثم الاشياء
الغير المتناهية التي يريد التميز عنها ثانيا واما طالب تصور المعنى كما هو فقد يحصل له التمييز الكلي تابعا لمقصوده
بالقصد الثاني قوله واذا فرضنا ان شيئا من الاشياء له بعد جنسه فصلان يساويانه كما قد يظن ان الحيوان له بعد
كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك بالارادة فاذا اورد احدهما وحده كفى في الحد الذي يراد به التمييز الذاتي
ولم يكف في الحد الذي يطلب فيه ان يتحقق ذات الشيء وحقيقته كما هو وقد مر الكلام في كيفية اشتمال الشيء على فصلين
متساويين فلا وجه لاعادته والمنطقي من حيث يجوز ذلك فعليه ان يحكم بوجوب ايراد الفصول جميعا حتى يتم المقومات
قوله ولو كان الغرض في الحد التميز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا الانسان جسم ناطق مائت حدا هذه حجة جدلية
يحتج بها على القوم فانهم مع قولهم بان الغرض من الحد هو التميز بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس حدا تاما وهو مناقض
لقولهم والمائت عندهم فصل اخر بعد الناطق فان الانسان يشارك الافلاك والملائكة بزعمهم في كونهم حيا ناطقا
ويمتاز عنهما بالمائت والحق ان الحي الناطق يقع عليهما بمعنيين **وهم وتنبيه** اذا كانت الاشياء الخ
اقول الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين في تحديد الحد وذلك قولهم الحد قول وجيز دال على
تفصيل المعاني التي يشتمل عليها مفهوم الاسم او ما يجري مجراه والتنبيه على فساد ذلك بما ذكره غني عن الشرح وقد
افاد بقوله اذا احفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب فائدة وهي ان الحد لا يتم بجميع المقومات بل يجب مع ذلك ان
يرتب فيقدم الاجناس ثم يقيد بالفصول ليحصل صورة مطابقة للمحدود قوله وكثيرا ما ينتفع في الرسوم بما
يزيد على الكفاية للتمييز ويستعمل الرسوم عن قريب يريد بذلك الرد على من يعتبر الايجاز بان زيادة ذكر بعض اللوازم
او القيود في الرسوم المميزة تقتضي مزيد الايضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة المط قوله ثم قول القائل ان الحد
قول وجيز كذا وكذا ينتقض ببيانات الشيء اضافي مجهول لان الوجيز غير محصل فربما كان للشيء وجيزا بالقياس الى شيء
طويلا بالقياس الى غيره واستعمال امثال هذه في حدود امور غير اضافية خطاء فلذكرهم في كتبهم فلنتذكره
اقول تنبيه الى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فان منها مواضع تشتمل على تخطئة تحديد بغير الاشياء الا

كم يحد النار بانها اخف الاجسام والطفها واعلم ان المحدود مضافا الى المحدود لان الاضافة عارضة له ليست داخلة
في ماهيته ومن جعل الوجيز جزءا من جملة جعلها داخلة في ماهيته **اشارة الى الرسم** واما اذا عرف الشيء بقول
مؤلف من اعراضه وخواصه التي تختص جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشيء برسمه اقول ما ذكره الشيخ رسم للرسم
وحده ان يقال هو قول مؤلف من محمولات لا تكون ذاتية باجمعها او لا تكون على ترتيبها الواجب يراد به تعريف الشيء
والرسم منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم ومنه ناقص يفيد التمييز عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي
يشتمل على الذاتيات والعرضيات والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات واجوده ما تساوى المرسوم ويكون بينا
ومنه ردي وهو ما يخالفه فمن شرائط الجودة المساواة للمرسوم لئلا يتناول ما ليس منه او يخلى عما هو منه وربما
لم يكن كل واحد من العرضيات متساويا والمجتمع منها ما يكون مساويا فيصير رسما كما يقال مثلا في رسم الخفاش انه
الطائر الولود وقول الشيخ التي تختص جملتها بالاجتماع اشارة الى هذا المعنى والاشكال الذي اورده الشارح الفاضل
وهو ان مساواة اللازم الواقع في الرسم للملزوم لا نعرفها الا بعد معرفة الملزوم فيكون معرفة الملزوم به دورا لا ينحل
بما ادعى حله به وهو قوله بتقييد اللوازم الغير المساوية بعضها ببعض حتى تركب منها ما يكون مساويا ويعرفه به ولا
يلزم الدور فان الاشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساويا بحاله وحله ان يقال المساواة في نفس الامر هي غير العلم
بالمساواة والشرط في انتقال الذهن من اللازم المساوي الى الملزوم هو المساواة في نفس الامر لا العلم بها فاذا نظر
الباحث عن الشيء فيما يكتنفه من لوازمه وعوارضه مساوية كانت او غير مساوية مفردة او مركبة وواصلة بعضها
الى ذلك الشيء علم بعد ذلك انه كان مساويا له ولا يلزم الدور ثم انه يعرف غيره بما يعرفه مساواته ولا يحتاج ذلك
الغير ايضا الى تقدم العلم بالمساواة واعلم ان اللازم الواحد وان كان مساويا فانه لا يكون من حيث هو واحد رسما
وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا ناقصا وذلك لان الواحد منهما لا يدل على الشيء الا بالمطابقة والا لكان اسما
بل انما يدل عليه بالالتزام وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم وتلك
القرينة ان صرح بها اقتضت لفظا اخر بازائه فكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا ولهذا السبب بعد
الحدود والرسوم في الاقوال دون المفردات من الالفاظ وايضا انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل اللزوم
امر يتردد بين الصناعة فيه ما يختل والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة
ما ليس مفرده بها الا غير فهي لا تكون الا مؤلفة قوله واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس اولا ليقيد ذات الشيء
مثاله ما يقال للانسان انه حيوان مشاء على قدميه عريض الاظفار ضحاك بالطبع ويقال للمثلث انه الشكل
الذي له ثلث زوايا وذلك لان اللوازم والخواص بل الفصول لا يدل بالوضع الا على شيء ما يستلزمها ويختص
بها اما ان ذلك الشيء في ذاته وجوهره فلا يدل عليها الا بالانتقال العقلي واذا وضع الجنس دل على اصل الذات
ثم يتم التعريف بالحاق اللوازم والخواص به قوله ويجب ان يكون الرسم بخواص واعراض بينة للشيء فان من عرف
المثلث بانه الشكل الذي زواياه مثل القائمتين لم يكن رسمه الا للمهندس اقول هذا شرط اخر في جودة الرسم
وقد سبق ذكره ولما كان حال الشيء في البيان والخفاء مختلفا وربما كان البين عند شخص خفيا عند اخر
يكون بعض الاقوال رسوما عند قوم غير رسوم عند اخرين وما تمثل به في اخر الفصل وهو ان رسم المثلث بحال
الزوايا لا يكون الا للمهندس فالصحيح انه لا يكون له ايضا الا بحسب الاسم دون الماهية فان المهندس ما لم
يعرف حقيقة المثلث لا يمكن ان يعرف حال الزوايا فكما كان من الحدود حد بحسب الاسم وحد

دالة على الصنعة فكذلك الرسوم **اشارة** الى اصناف من الخطاء تعرض في تعريف الشيء بالحد والرسم اذا عرفت نعت
بانفسها او دلت على اشكال الجماعة غيرها اقول هذا اصول نقلها عما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل
وهي امثالها في ذلك تسمى بالمواضع والموضع كل حكم يتشعب منه احكام لخزئية يمكن ان يجعل كل واحد منها مقدمة
فمن هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني وقدم المواضع اللفظية قوله ومن القبيح ان يستعمل
في الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة والوحشية بل يجب ان يستعمل فيها الالفاظ المناسبة الناصة
المعتادة اقول يريد بالاول الناصة مطلقا واللفظ المجازي والمستعار هما ما يطلق على غير ما وضع له لقرينة
تقتضي العدول عنه الى الغير من شبه او نسبة او امر يشتمل او غير ذلك ويقابلهما الحقيقة ويفترقان بان ذلك
الاطلاق في المجاز يكون مستمرا وربما لا يلاحظ الحقيقة فيه وفي الاستعارة يكون مبتدعا ويلاحظ كون ذلك
الاطلاق ليس بحقيقي فالمجاز في المفردات كاطلاق النور على الهداية وا لنظر على الفكر وفي المركبات كقوله تعالى
واسئل القرية والاستعارة في المفردات كتسمية الترجمان على الصبح الاول وفي المركبات كقوله تعالى واخفض
جناحك والالفاظ الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهورا او يكون بحسب قوم دون قوم ويقابلها المعتادة
والوحشية هي التي تشتمل على تركيب يتنفر الطبع عنه ويقابلها العذبة واذا اجتمعت الغرابة والوحشية في لفظ
فقد سمي حبلا واستعمال امثال هذه الالفاظ في التعريفات قبيح لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج
القول الشارح الى قول شارح اخر والالفاظ الناصة هي التي تعبر عن المقصود صريحا وتزيل الاشتباه عما يكون
في معرضه ويقابلها الموهمة والمغلقة وفي بعض النسخ بدل المعتادة المعتدلة اي بين الركاكة العامية والمتانة
المفرطة التي تعدل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ قوله فان اتفق ان لا يوجد في المعنى لفظ مناسب معتاد
فليخترع له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة وليدل على ما اريد به ثم ليستعمل اقول قد يتفق ذلك في المفردات
وقد يتفق في المركبات وذلك لان الناظر في المعاني ربما يدرك اشياء لم يدركها واضع اللغة او يضع لم تركيب
يحتاج اليه لم يضع لواضع اللغة فلم يضع لها اسما ويحتاج الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع الالفاظ بازائها
وانما اشترط المناسبة فيه لان الانتقال عن المعاني الاصلية الى غيرها بسبب المناسبة كما في المجاز والاستعارة والتشبيه
وغيرها طريق مسلوك في جميع اللغات والمخترع على هذا الوجه لا يكون خارجا عن مذهب اللغة ومثال المخترع
في المفردات العقل والنفس وفي المركبات القياس والاستقراء قوله وقد يسهو المعرفون في تعريفهم فربما عرفوا
الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج بانه العدد الذي ليس بفرد وربما غلطوا ذلك فعرفوا الشيء
بما هو اخفى منه كقول بعضهم ان النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس اخفى من النار وربما تعدوا ذلك
فعرفوا الشيء بنفسه فقالوا ان الحركة هي النقلة وان الانسان هو الحيوان البشري وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء
بما لا يعرف الا بالشيء اما مصرحا او مضمرا اما المصرح فمثل قولهم ان الكيفية ما بها يقع المشابهة وجلا فيها
ولا يمكنهم ان يعرفوا المشابهة الا بانها اتفاق في الكيفية فانها انما تخالف المساواة والمشاكلة بانها اتفاق
بالكيفية لا في الكمية والنوع وغير ذلك واما المضمر فهو ان يكون المعرف به ينتهي تحليل تعريفه الى ان يعرف بالشيء
وان لم يكن ذلك في اول الامر مثل قولهم ان الاثنين زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد ينقسم بمتساويين ثم
يحدون المتساويين بانهما شيئان كل واحد منهما يطابق الاخر ثم يحدون الشيئين بانهما اثنان ولابد من استعمال
الاثنينية في حد الشيئين من حيث انهما شيئان اقول هذه هي المواضع المعنوية فمنها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة

والجهالة ثم بما هو اخفى ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة وهو دور مصرح او بمراتب وهو دور مضمر وجميع
ذلك على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوي ردي لانه لا يفيد المطلوب والاخفى اردأ منه لانه ابعد عن الافادة
وبنفس الشيء اردى منه لان الاخفى يمكن ان يصير اقدم معرفة في بعض الصور من غير عكس ولا يتصور ذلك في نفس الشيء
والدور ردي اردأ منه لان الاول يقتضي ان يكون للشيء على نفسه تقدم واحد والثاني يقتضي ان يكون له تقدم بما
فوق واحدة والدور الظاهر اشنع والخفي اردى في الحقيقة والامثلة مذكورة في المتن وفيها ادور في مثال المعرف
بالمساوي تعريف الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد بحسب الشهرة وتقابل العدم والملكة
بحسب الحقيقة فتعريفه بالتعريف بالمساوي بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ وتعريف رديء بحسب الحقيقة لان
العدم يعرف بالملكة فتعريف الملكة به يقتضي دورا قوله وقد يسهو المعرفون فيكررون الشيء في الحد حيث لا حاجة
اليه ولا ضرورة اعني الضرورة التي تدعو في تحديد بعض المركبات والاضافيات على ما نعلم في غير هذا الموضع ومثال
هذا الخطاء قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من احاد والمجتمعة من الاحاد هي الكثرة بعينها ومثل من يقول ان الانسان حيوان
جسماني ناطق والجسماني ماخوذ في حد الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فيكونون قد كرروا اقول
التكرار قد يقع للمحدود في الحد وقد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزائه وايضا قد يقع بحسب الحاجة اليه وقد يقع بحسب الضرورة وقد
يقع لا بحسبها والردي ما يشتمل على تكرار لا حاجة اليه ولا ضرورة فيه فمثال ما يكون المحدود في الحد ان يقال الانسان
حيوان بشري ومثال ما يكون الحد او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد والانسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون
في الجواب عن سؤال اشتمل على تكرار كمن يسال عن حد الانسان الحيوان مثلا ويحتاج المجيب ان يجيب الى ايراد الحد بما فيه
فيه تكرار بحسب الحاجة وهو ضرورة يتبع بالنظر الى السؤال ويتبع لولا السؤال وبحسب الضرورة كما يقع في حدود بعض المركبات و
الاضافيات والمركبات التي يقع في حدودها تكرار هي ما تركب عن الشيء وعن عرض ذاتي له فيقع النوع منه في حده ومن
في حده عرضه الذاتي التي يشتمل حده على ذكر معروضه ضرورة كما مر ومثال المشهور فيهما الانف الافطس فان الافطس
لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير مخصوص بالانف لا اي تقعير يتفق وقد قيل في تفسير الافطس انه انف
انف ذو تقعير او التقعير في الانف فعلى الاول يكون قولنا انف افطس مشتملا على تكرار لا فائدة فيه لان معناه
انف هو انف ذو تقعير وعلى الثاني لا يجوز ان يسمى صاحب الانف افطس لانه ذو تقعير في الانف حتى يكون معنى الانف
هو شخص ذو تقعير في الانف وكلاهما غير صحيح والصحيح ان تفسير الافطس هو ذو تقعير لا يكون الا للانف ومع لا يمكن
ان يكون صاحب الانف افطس لانه لا يكون ذا شيء لا يكون ذلك الشيء له ويكون معنى انف افطس انف هو ذو تقعير
لا يكون الا للانف واما التكرار في الاضافيات فسيجيء بيانه قوله وهذا انا الان قد بينا بعض ما سلف
مما سبقنا اليه الاشارة ولكن الاعتبار مختلف فبعض ما سلف هو تعريف الشيء بنفسه بما لا يعرف الا به والثاني
هو وقوع التكرار فيهما وذلك لان تعريف الشيء بنفسه انما اشتمل على تكرار لكنه يكون للمحدود في الحد وفي هذين
المثالين يكون للحد او لبعض اجزائه ولكن الاعتبار مختلف لان السهو من جهة تعريف الشيء بما يقتضي تقدمه معرفته
على نفسه غير السهو من جهة تكرار لا يحتاج اليه ولا ضرورة فيه قوله واعلم ان الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف الا
بالشيء هم في حكم المكررين المحدود في الحد وذلك لان القائل الكيفية ما بها يقع المشابهة كانه يقول الكيفية ما
بها يقع اتفاق في الكيفية وهذا تكرار المحدود في الحد والمراد بيان التناسب من الجانبين **وهم وتنبيه**
انه قد يظن بعض الناس ان المتضايفان يكونان معا في الوجود والعقل فتعريف احدهما بالاخر تعريف الشيء بالمساوي

وبين ما لا يعلم الشيء الا به وما لا يعلم الشيء الا معه يكون لا محذور في ... كون الشيء مجهولا ومعلوما مع كونه معلوما وما لا يعلم الشيء الا به يكون معلوما قبله

فيجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليتحصل المراد منهما ان العقل فيحصل اليه ان الذي
يراد بتعريفه منهما وهذا يسند عن تلطفا ومثاله ما ذكره في حد الاب انه حيوان تولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو
كذلك فالحيوان هو الاب والاخر من نوعه هو الابن لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة و من نطفته سبب تضايفهما ومن
حيث هو كذلك تكرار ضروري لما مضى وهو الذي يضيف معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو الاب فيحصل البيان به
لان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية قوله ولا تلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي في باب رسم الجنس
بالنوع وقد تكلم عليه في كتاب الشفا فهذا هو الان ما اوردناه من الاشارة الى تعريف التركيب الموجب نحو التصور والجز
يتعلقون الى تعريف التركيب الموجب نحو التصديق اقول رسم الجنس في التعليم الاول بانه المقول على كثيرين مختلفين
بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع بانه المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو فيلزم الدور في كلام الرهبين وجعله
فرفوريوس صاحب ايساغوجي على ان التضايف لما كان ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الاخر فوجب ان يوخذ
كل واحد منهما في حد الاخر واشار الشيخ في الشفا الى انه ليس يحمل الشك بل زيادة الشك تعم جميع المتضايفات
ثم بين ان ما كان بازاء لفظ النوع في اللغة اليونانية كان في الوضع الاول يدل على صورة الشيء وحقيقته ثم نقل
بحسب الاصطلاح الى احد الخمسة فالنوع المستعمل في حد الجنس هو المعنى الاول اللغوي فكانه قال فالجنس هو المقول على كثيرين
مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو ثم عرف النوع المصطلح بالجنس ولم يكن دورا **النهج الثالث في التركيب
الخبري** **اشارة** الى اصناف القضايا هذا الصنف من التركيب الذي نحن بصدده الخ فيقال عليه الصدق والكذب
لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر المطابق وغير المطابق فتعريف الخبر بهما دور والجواب ان الصدق والكذب من الاعراض
الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي اورده تفسيرا للاسم وتعيينا لمعناه من بين سائر التركيبات ولا يكون ذلك دورا
لان الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من اعراضه الذاتية
الغنية عن التعريف وغيرها مما يجري مجراها عاريا عن الالتباس فايراده في الاشارة الى تعيين ذلك الشيء انما يخصه
ويجرده عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشيء وههنا
انما يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه لانه لو تعين بعد ولم يبق في الصدق والكذب
اشتباه فيمكننا ان نقول انا نعني بالخبر التركيب الذي يحتمل الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى
الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعني به ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون دورا قوله واما ما هو مثل
الاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب ونحو ذلك فلا يقال فيها صادق وكاذب الا بالعرض من حيث
قد يعبر بذلك عن الخبر وفي بعض النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر وهذا تاكيد لما ذهبنا اليه فانه قد صرح
بان الصدق والكذب يعرضان لتركيب واحد هو الخبر ولا يعرضان لغيره من التركيبات الا بعد صيرورتها خبرا بالقوة
والتعريض بالاستفهام عن الخبر كما يقال الست قلت كذا ويراد به انك قلت وبالالتماس كما يقال تفضل بكذا
يراد به اني اريد تفضلك به وكذلك في سائرها قوله واصناف التركيب الخبري ثلثة وذلك لان التركيب اما ان
يكون اول تركيب يقع عن مفردات او ما في قوتها او لا يكون بل يكون ثاني تركيب عن مركبات او ما في قوتها اما المفردات فالتركيب
المشتمل على الحكم منها ما لا يكون الا بحمل البعض على البعض او سلبه عنه وهو الحملي والمركبات بالتركيب الاول المذكور
وما بعده فالتركيب المشتمل على الحكم اذا طرأ عليها لم يمكن ان يجعل بعضها محمولا على البعض الاخر فاذن لا بد من ان
يعلق بعضها ببعض فان بعض الاقوال الجازمة لا يكون للبعض بوجود نسبة او لا وجودها بينهما او النسبة تقتضي

اما اتصالا

اما اتصالا واما انفصالا لان الذي يعتبر فيه وجود اتصال او لا وجوده هو المتصل والذي يعتبر فيه وجود انفصال او لا وجوده
هو المنفصل فاذن التركيب الخبري ثلثة وانما قال واصناف التركيب الخبري ولم يقل وانواعه نظرا الى المواد وذلك
لانا اذا قلنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار او قلنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لم يتغير ماهية
الخبر في قولنا عن خبريته المتعينة وقد تغير التركيب بالحمل والوضع فاذن هذه الامور لا مدخل لها في تحصيل ماهيات
الاخبار المتعينة فليست بفصول لها بل هي عوارض تلحقها بحسب ما تقتضيه احوالها الخارجية بعد تحصيل جزئياتها
فتصيرها اصنافا واذا نظرنا الى الصور فلا شك في ان الحملي والشرطي نوعان تحت الخبر وكذا المتصل والمنفصل
تحت الشرطي وح ينبغي ان يحمل الاصناف في قوله على الوضع اللغوي دون الاصطلاحي قوله اولها الذي يسمى حمليا
وهو الذي يحكم فيه بان معنى محمول على معنى او ليس بمحمول عليه مثاله قولنا الانسان حيوان او الانسان ليس بحيوان
فالانسان وما يجري مجراه في اشكال هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان فيهما فهو المسمى بالمحمول
وليس حرف سلب مما يعدم الحمل فيه اعني السالبة يسمى ايضا حمليا لان الاعدام قد تلحق بالملكات في بعض احكامها
قوله والثاني والثالث يسمونهما الشرطي اما المتصل فاستحقاقه لان يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية ظ
واما المنفصل فيلغو به لانه يشاكله في التركيب وايضا حقيقة الشرط هي تعليق احد الحكمين بالاخر وهو موجود
في كليهما على السواء فلذلك سميا شرطيين قوله وهو ما يكون التاليف فيه بين خبرين قد اخرج كل واحد منهما
عن خبريته الى غير ذلك ثم قرن بينهما ليس على سبيل ان يقال ان احدهما هو الاخر كما كان في الحملي بل على سبيل
ان احدهما ملزوم الاخر ويتبعه وذلك لانقطاع تعلق الصدق والكذب بهما لكونهما جزئي شرطي ووجود
تعلقهما بالمؤلف قوله وهذا يسمى المتصل والوضعي او على سبيل ان احدهما معاند للاخر ومباينه وهذا يسمى
المنفصل مثال الشرطي المتصل قولنا اذا وقع خط على خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا كالداخلة المقابلة
ولولا اذا وكانت لكان كل واحد من القولين خبرا بنفسه مثال الشرطي المنفصل قولنا اما ان يكون هذه
الزاوية حادة او منفرجة او قائمة واذا حذفنا اما واو كانت هذه قضايا فوق واحدة انما يسمى المتصل وضعيا
لانه يشتمل على وضع المقدم المستلزم للتالي فان الشرط فيه لا يقتضي التشكك في المقدم كما ذهب اليه قوم
بل يقتضي تعلق الحكم بوضعه فقط وباقي الفصل غني عن الشرح **اشارة** الى السلب والايجاب الايجاب الحملي مثل
قولنا الانسان حيوان ليس من شرط موضوع القضية ان يكون موجودا في الاعيان فانا نحكم على موضوعات
ليست بموجودة في الاعيان احكاما ايجابية تمتاز عن السلبية كما على اشكال هندسية لم يحكم بوجودها ولا
ان لا يكون موجودا في الاعيان فانا نحكم ايضا على موضوعات موجودة كالعالم وما فيه بل من شرطه ان يكون
متمثلا في الذهن مفروضا شيئا بالفعل كقولنا الانسان فانه ينبغي ان نفرضه في الذهن انسانا بالفعل فقط
ثم اذا حكمنا عليه بانه كذا او ليس كذا فلسنا نريد ان هذا الحكم حاصل في وقت ما معين او غير معين او جميع
الاوقات ولا انه حاصل من حيث لا يعتبر فيه توقيت اصلا حتى لو اردنا ان نوقته لكان قد خالفنا مقتضى
ذلك الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل بشرط او قيد مثلا بشرط كونه انسانا او غير ذلك ولا انه حاصل من حيث
لا يعتبر فيه شرط اصلا حتى لو اردنا ان نقيده بشرط لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم بل نريد ان الحكم حاصل
فقط من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت واللاتوقيت والتقييد وله ان نلحق به ما شئنا من ذلك فيصير بسبب
اقترانه مختصا بما يقع عنده ذلك لا الاحتمال العام لجميعها اما قبل الالحاق فمجرد عن جميع ذلك فهذا مفهوم

مجرد الحكم بالايجاب كان او بالسلب قوله والايجاب المتصل هو مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
اي اذا فرض الاول منهما المقرون بحرف الشرط ويسمى المقدم لزمه الثاني المقرون بحرف الجزاء ويسمى التالي
او صحبه من غير زيادة شيء اخر بعده والسلب المتصل هو ما يسلب اللزوم او الصحبة مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس
طالعة فالليل موجود والايجاب المنفصل مثل قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا
وهو الذي يوجب الانفصال والعناد والسلب المنفصل هو ما يسلب هذا الانفصال والعناد مثل قولنا
ليس اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون منقسما بمتساويين اقول الاتصال قد يكون باللزوم كما
في قولنا الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون بالاتفاق كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالحمار ناهق وتسميتها
الصحبة المطلقة والايجاب المتصل هو الحكم بوجود لزوم التالي للمقدم او صحبته اياه وان لم يكن اللزوم معلوما
ولا الاتفاق سواء كان كل واحد من المقدم والتالي موجبة او سالبة من غير تقييد ولا تقييد او توقيت ولا
توقيت والسلب فيهما هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم او الصحبة كذلك والايجاب في المنفصلة هو الحكم بوجود
الانفصال والعناد بين اجزائها والسلب هو الحكم بلا وجوده سواء كانت اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلطة
منهما واجزاء الانفصال لا يستحق ان تسمى مقدما وتاليا فان سميت كانت مجازا وذلك لانها غير متميزة بالطبع
اذ لا تفاوت في تقديم ايهما اتفق ولانها يجوز ان يكون فوق اثنين وذلك ذكر الشيخ التسمية بهما في المتصلة
دون المنفصلة **اشارة** الى الخصوص والاهمال والحصر اذا كانت القضية حملية وموضوعها شيء جزئي
سميت مخصوصة اما موجبة واما سالبة مثل قولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب واذا كان موضوعها كليا ولم
يتبين كمية هذا الحكم اعني الكلية والجزئية بل اهمل فلم يدل على انه عام لجميع ما تحت الموضوع او غير عام سميت
مهملة مثل قولنا الانسان في خسر ليس الانسان في خسر فان كان ادخال الالف واللام يوجب تعميما وشركة
وادخال التنوين يوجب تخصيصا فلا مهملة في لغة العرب فليطلب ذلك في لغة اخرى واما الحق في ذلك فليطلب في علم
النحو ولا تخالطها بغيرها واذا كان موضوعها كليا وبين قدر الحكم وكمية موضوعه فان القضية تسمى محصورة
فان كان يتبين ان الحكم عام سميت القضية كلية وهي اما موجبة مثل قولنا كل انسان حيوان واما سالبة
مثل قولنا ليس ولا واحد من الناس بحجر وجميع ذلك ظاهر قوله وان كان انما يتبين ان الحكم في البعض ولم يتعرض للبعض
او تعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية اما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب فنقول الحكم على البعض لا ينافي الحكم على
الكل فان بعض الناس حيوان كما ان كلهم حيوان بل الحكم الكلي يصدق معه الجزئي ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي
اعم صدقا من الكلي وقد يسبق الى بعض الاوهام ان تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقي بخلافه والاخلاف
للمخصوص وذلك ظن لا يجب ان يحكم على امثاله انما الواجب ان يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله والحاصل
ان صيغة المحصورة الجزئية تدل على حكم الجزئي بالقطع مع الاحتمال الكلي ان لم يتعرض للباقي ومع عدم احتماله ان تعرض
وذكر ان الباقي بخلافه قوله واما سالبة كقولنا ليس بعض الناس بكاتب او ليس كل انسان بكاتب فان نحواهما واحد
وليسا يعمان في السلب اما قولنا ليس بعض الناس بكاتب فهو صيغة مطابقة للسلب الجزئي محتملة لان يصدق
معها السلب الكلي كما مر واما قولنا ليس كل انسان بكاتب فهو صيغة السلب عن الكل لا السلب الكلي ولا السلب
الجزئي اعني انه يدل على سلب الكتابة عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم ويحتمل ان يصدق معه اما
السلب الكلي واما السلب الجزئي ولا يمكن ان يخلو عنهما معا في نفس الامر لكنه اذا صدق الكلي صدق الجزئي من غير

انعكاس فالجزئي صادق معه دائما دون الكلي والحاصل ان هذه الصيغة تستلزم السلب الجزئي قطعا ويحتمل معه
الكلي كما كانت الصيغة الاولى من غير تفاوت وهذا معنى قوله فان نحواهما واحد وليسا يعمان في السلب ومحوى
الكلام هو ما يفهم عنه على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع او بالعقل قوله واعلم انه وان كان في لغة العرب قد
يدل بالالف واللام على العموم فانه قد يدل به على تعيين الطبيعة فهنالك لا يكون موضع الالف واللام هو موضع
قد ذكرنا ان المعاني الاصلية التي سميناها بالطبائع فانها من حيث هي لا كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا
كثيرة ولا واحدة وانما يصير شيئا من ذلك بانضياف لاحق اليها يخصصها به فلا يخ تلك الطبائع اما ان يحكم
عليها من حيث هي او يحكم عليها مع لاحق يقتضي تعميم الحكم او تخصيصه او مع لاحق يجعلها واحدا شخصيا معينا
ويحصل من الاول قضية مهملة ومن الثاني محصورة كلية او جزئية ومن الثالث مخصوصة والالف واللام يدل
بالاشتراك على الاحوال الثلثة اما على العموم ويسمى لام الاستغراق كما في قولنا الانسان حيوان اي كل انسان
وهي محصورة كلية واما على تعيين الطبيعة فكما في قولنا الانسان نوع وعام وقولنا الانسان هو الضحاك وهي
مهملة واما على التخصيص ويسمى لام العهد فكما في قولنا قال الشيخ وباقي الفصل ظاهر **اشارة** الى حكم المهمل
وان المهمل ليس يوجب التعميم اقول الحكم في المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة وصيغة القضية لا تدل بالتعيين على
كلية الحكم ولا على جزئيته بل يحتمل كل واحد منهما ولا يخ في نفس الامر عنهما معا كما مر في السلب عن الكل لكن الكلية منها
تستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة في كل حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن تحرى القضية الحكم على
البعض بالقطع كما كان في المحصورتين الجزئيتين وهذا هو السبب لكونها في قوة الجزئية وانما قال في قولنا لانها
ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل والفاضل الذي حكم بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم مطلقا
فقد اضطر الى ان حكم بان هذه الدلالة دلالة الالتزام والفاظ الكتاب ظاهرة ولما بين ان المهملة في حكم الجزئية
وكانت التخصيصات مما لا يعتد بها في العلوم فاذن القضايا المعتبرة هي المحصورات الاربع **اشارة** الى حصر
الشرطيات واهمالها والشرطيات ايضا قد يوجد اقول حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق باجزائها في الحصر
والاهمال بل بحال الاتصال والانفصال فان الحكم بتعميم ثبوتهما او تخصيصه يقتضي الحصر والحكم المجرد من غير بيان تعميم
او تخصيص يقتضي الاهمال وتقييد الحكم بحال لا يقبل الشركة يقتضي الخصوص واما تحقيق ذلك على التفصيل
فبان نقول كلية الحكم الايجابي في المتصلة اللزومية ليست بتكثر مرات الوضع بل بحصول التالي عند وضع المقدم
في جميع اوقات الوضع ولا بذلك وحده بل بتعميم الاحوال التي يمكن فرضها مع وضع المقدم فانا اذا قلنا كلما كان زيد
يكتب فيده تتحرك فلسنا نذهب فيه الى ان هذه الصحبة انما تحصل في مرات غير معدودة بل نريد انها انما تحصل
في جميع اوقات كتابته ولا نقتصر عليها ايضا بل نريد مع ذلك ان كل حال يمكن ان تفرض مع كونه كاتبا مثل كونه
قائما او قاعدا او كون الشمس طالعة او كون الحمار ناهقا وغير ذلك مما لا يتناهى فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة
في جميع تلك الاحوال بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة واذا كانت كلية هكذا فجزئيته ان تكون في
بعض تلك الاحوال من غير تعرض لباقيها ومثال ما يختص ببعض الاحوال قولنا اذا كان هذا حيوانا كان انسانا
فان ذلك يلزم حال كونه ناطقا دون سائر الاحوال والسالبة اعني سالبة اللزومية لا سالبة اللزوم على
ذلك في التباين واما كلية الحكم الايجابي في الاتفاقية فهي تعميم اوقات صدق التالي مع صدق المقدم بالاتفاق
من غير استلزام المقدم للتالي وجزئيتها تخصيصها وكلية الحكم السلبي اعني اتفاق السلب لا سلب الاتفاق هو ان

الى ان جميع الالفاظ المعدولة اعدام الملكات حتى انه لا يمكون النال مصادفا مع المقدم فى شىء من الاوقات اتفاقا من غير لزوم وجزئية على قياسه واما الاهمال فى جميع ذلك

فيترك التعميم والتخصيص والخصوص على قياسه واعلم ان وجود الحكم الكلى فى الاتفاقيات متعذر واما كلية الحكم

الايجابى فى المنفصلة فبوجود التعاند فى جميع الاوقات والاحوال وذلك انما يكون لكون اجزائها متعاندة بالذات

وجزئيته بالتعاند فى بعض الاحوال والاوقات كما يكون مثلا بين الزائد والناقص فى حال لا يكون للتساوى

وجود دون سائر الاحوال واهماله على قياس ذلك واما سلب العناد فيقتضى صدق الاجزاء معا او كذبها

معا او صدق بعضها وكذب البعض من غير ان يقتضى صدق هذا كذب ذلك ولا كذب ذلك صدق هذا

فهذا ما يقتضيه النظر فى صورها دون موادها وصيغة كل واحد منها على ما ذكر فى الكتاب **اشارة**

الى تركيب الحمليات من الشرطيات يجب ان يعلم ان الشرطيات كلها اه قد ذكرنا ان المركبات من المفردات

هى الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول من المركبات هى الشرطيات فيجب ان ينحل الشرطيات الى المركبات

الاولى قبل انحلالها الى المفردات واما الحمليات فانها تنحل الى المفردات لا غير والفاظ الكتاب غنية

عن الشرح **اشارة** الى العدول والتحصيل وربما كان التركيب من حرف سلب مع غيره كمن يقول الحى زيد

غير بصير لما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية وبتوسطها على غير الثبوتية كان من الواجب اذا قصدنا

الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد الفاظ الثبوتية ونعدل بها الى ادوات السلب الى تلك الامور التى هى

غير ثبوتية فان كان من حق تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ مؤلفة كالاقوال فليضف اداة السلب الى

تلك الاقوال كما فى القضايا السالبة والموجبة وان كان من حقها ان يدل عليها بالفاظ مفردة فليركب اداة

السلب مع المفردات الثبوتية التى تقابلها كقولنا لا بصير او غير بصير فى الاسماء وما صح ولا يصح فى الافعال

ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات وهى التى تسمى معدولة ومقابلاتها الخالية عن اداة السلب انها

محصلة وبسيطة ولما استمر هذا القانون استعمل هذا التركيب فى غير الثبوتيات ايضا كاللاعمى ولا يزال على قياس

الثبوتيات قوله ومعنى غير البصير الاعمى او معنى اعم منه اقول ولما كانت لبعض الاعدام مقابلة للملكات

محصلة فى اللغات كالاعمى والسكوت والسكون دون بعض وكان الجميع فى الحاجة الى العبارة عنها متشابها

فاصطلح بعضهم على الاطلاق تلك الالفاظ اعنى المعدولة فى الدلالة على الاعدام واجراها بعضهم

على ما يقتضيه الاعتبار العقلى من اطلاقها على ما يقابل المحصلة مطلقا فكان غير البصير يدل على الاعمى

عند الطائفة الاولى وعلى كل ما ليس ببصير اى شىء كان عند الاخيرة والبحث عن المتعلقين هذا التنازع

موضع بحث هذا العلم قوله والحاصل اقول يريد ان اللفظ المعدول لما كان بازاء لفظ المفرد كان حكمه

حكمه فى التركيب كما كان ايجاب الشرطية وسلبها بحسب ثبوت الاتصال والعناد ونفيهما لا بحسب كون الجزئيات

موجبة او سالبة فكذلك ههنا يكون القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع

وسلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه قوله وينبغى ان يعلم ان حق كل اه اقول يشير الى تعيين ما يرتبط اجزاء

القضية بعضها ببعض فان الايجاب والسلب يتعلقان بثبوت الارتباط ونفيه ليتحقق من ذلك الفرق

بين السالبة والمعدولة واعلم ان الرابطة فى المعنى اداة لان معناها انما يتحصل فى اجزاء القضية لا انها

قد يعبر عنها تارة بصيغة اسم كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجودية كما يقال زيد يوجد

او يكون كاتبا ويحذف تارة فى بعض اللغات كما يقال زيد كاتب فى الكلمات قد تشتمل عليها ولذلك

قد يرتبط لذاتها بغيرها ككان ولا يحتاج معها الى رابطة اخرى كما فى قولنا كان زيد وكذلك الاسماء المشتقة منها

وقعت موقعها فالقضايا الخالية عنها اما بالطبع او بالحذف ثنائية والمشتملة عليها مغايرة للموضوع والمحمول

ثلاثية والفاضل الشارح اعترض على الشيخ بان قال الكاتب يقتضى الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسماء

المشتقة فقوله وحقه ان يقال زيد هو كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك فى الاسماء الجامدة وحدها وقد سومح

هذا الاعتراض لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل لا يتقدم الفعل فى العربية فهو لا

يرتبط لذاته باسم يتقدمه فى حال من الاحوال كالمبتدا وغيره فاذن يحتاج ان يرتبط بمثل اذا تعلق به الى رابطة

اخرى غير التى يشتمل عليها نفسه كيف لا وهو يقع هنا الموقع اسم جامد كان بدله قوله زيد كاتب زيد يكتب مثلا

حتى يكون المحمول هو الفعل نفسه لكان ايضا من حقه ان يقال زيد هو يكتب لان اسناد يكتب الى زيد المتقدم عليه

ليس اسناد الفعل الى فاعله الذى يرتبط لذاته به بل هو اسناد الخبر الى المبتدا والفعل ههنا مع فاعله بمنزلة خبر

مفرد مربوط على مبتدا برابطة غير ما ارتبط الفعل بفاعله قوله فاذا ادخل حرف السلب اقول اراد ان الرابطة

اذا تعينت سهل الفرق بين السالبة والمعدولة لان اداة السلب ان تقدمت اقتضت رفع الربط فصارت

القضية سالبة وان تأخرت جعلها الربط جزءا من المحمول فصارت معدولة وان تضاعفت وتخلل الربط بينهما

صارت سالبة معدولة واما فى الثنائية فالفرق بينهما اما بالنية او بالاصطلاح ان وقع على تمايز الاداتين

كما يقال فى اختصاص ليس بالسلب وغير بالعدول قوله لتسمى معدولة اقول وبعضهم يسمون هذه القضية

معدولة منسوبة الى المعدول الذى هو المفرد قوله وقد يعتبر ذلك فى جانب الموضوع ايضا وذلك كقولنا

غير البصير اعمى الا ان القضية المعدولة اذا اطلقت فهم منها معدولة المحمول وهذه انما تقيد بالموضوع

وقد يقل البحث فى هذا الصنف لتشابه السالبة بخلاف الاول قوله فاما ان المعدولة اه اقول قد ذكرنا

الخلاف فى ان المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالاعمى او على ما ليس ببصير اى شىء كان وكان فى اطلاق

اعدام الملكات على معانيها ايضا خلاف بعد الاتفاق فى تفسير العدم بعدم شىء عن موضوع من شانه ان يتصف

بذلك الشىء فذهب بعضهم الى ان الموضوع المذكور موضوع هو شخصى والاعمى لا يطلق الا على من كان شانه

ان يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه موضوع نوعى او جنسى والاعمى مع ذلك يطلق على الاكمه

الذى ليس من شان شخصه ان يكون بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلى فاقد البصر من الحيوانات طبعا كالعقارب

اللذين ليس من شان نوعيهما ان يكونا بصيرين لكن من شان جنسهما ذلك فالذين يجعلون المعدول على عدم الملكة

يطلقونه على احد هذه المعانى واما الذين يجعلونه على ما يقابل المحصل يطلقونه عليها وعلى ما سواها كالجمادات مثلا

وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقا والشيخ بين ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث لغوى يمكن ان يختلف بحسب

اللغات والاصطلاحات قوله وانما يلزم المنطقى اه يريد بيان ما يلزم المنطقى فى هذا الموضع وهو بيان الفرق بين

المعدول والسالب بحسب اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ فبتقديم الربط على السالب وتاخره عنه كما مر واما بحسب

المعنى فبان موضوع الموجبة معدولة كانت او محصلة يجب ان يكون شيئا ثابتا عند الحكم بالايجاب عليه وموضوع

السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير الثابت لا يصح ان يثبت له شىء ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم

فانه لا يصح ان يقال انه بصير ويصح ان يقال انه ليس ببصير لانه ليس بموجود فلا يكون حيا وذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجا

فقط او ذهنيا فقط كما مر بل يكون ثبوتا عاما بحسب الجميع اقسام الثبوت غير خاص بشىء منها واما موضوع السالبة

فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز ان يكون عدميا سواء كان ممكن الثبوت او ممتنعه فالسالبة اعم شاولا للموضوع من الموجبة ولاجل ذلك يكون السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة اذا تشاركا في الاجزاء وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة والاعتراضات التي اوردها الفاضل الشارح لما لم تكن قادحة في هذا البيان بل كانت معارضات وحججا مبنية على اصول غير مقررة كان الاشتغال بها مما يؤدي الى الاطناب ولا يقتضي مزيد فائدة اعرضنا عنها

اشارة الى القضايا الشرطية اعلم ان المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد تكون مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط لما كانت الشرطيات مؤلفة من قضايا لا من مفردات وكانت القضايا ثلثا حملية ومتصلة ومنفصلة والواقعة منها في كل شرطية ثنتان فتاليف كل شرطية متصلة كانت او منفصلة بشرط ان يكون المنفصلة ايضا ذات جزئين انما يمكن ان يقع على ستة اوجه ثلثة متشابهة الاجزاء وهي التي تكون من حمليتين او متصلتين او منفصلتين وثلثة مختلفة الاجزاء وهي التي تكون من حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلثة الاخيرة يقع في المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين في الترتيب لاختلاف جزئيها بالطبع فيكون تاليف المتصلة تسعة اوجه وتاليف المنفصلة ستة اوجه امثلة المتصلات وهي من حمليتين كقولنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اذا كان النهار معدوما فالشمس غاربة ومن منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجا او فردا فعدد الكواكب اما زوج واما فرد ومن حملية ومتصلة كقولنا ان كانت الشمس علة النهار فاذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن عكسها بالعكس قولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة كقولنا اذا كان الشيء ذا عدد فهو اما زوج واما فرد ومن عكسها بالعكس ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اما الشمس طالعة واما النهار معدوم ومن عكسها بالعكس امثلة المنفصلات وهي من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد ومن متصلتين كقولنا اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا واما فردا واما ان يكون زوجا او منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا يكون الشمس علة النهار واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية ومنفصلة كقولنا اما ان يكون الشيء واحدا واما ان يكون ذا عدد اما زوج واما فرد ومن متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون العدد اما فردا واما زوجا وهذه الامثلة مهملات موجبة مؤلفة من امثالها وقد تكون شخصيات ومحصورات موجبات وسوالب يتالف بعضها من بعض ويتكثر وجوه التاليف ولما كانت الشرطيات مؤلفة بعد التاليف الاول فهي تكون مؤلفة اما تاليفا ثانيا اي من حمليات او ثالثا اي من شرطيات مؤلفة من حمليات او رابعا اي من شرطيات مؤلفة من حمليات وهلم جرا الى ما لا نهاية له قوله فانك اذا قلت ان كانت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود الخ اقول اقتصر الشيخ من التاليفات التسعة والستة على ايراد امثلة ثلثة او لها متصلة مهملة من متصلة كلية ومنفصلة مهملة كلها موجبات وثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين مهملتين احديهما موجبة والاخرى سالبة وثالثها منفصلة مهملة من حملية شخصية ومن منفصلة مهملة كلها موجبات والفاضل الشارح زعم ان تالي المثال الاول وهو ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وهي تكون مانعة الخلو فان الشيء لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيضه لارتفع النقيضان معا وهو محال ولا تكون مانعة

الجمع ان كان لازم النقيض اعم من النقيض وتكون مانعة لهما ان كان مساويا وانما يجب ان يكون تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لان المقدم فيه يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار والمحال لا يخلو من طلوع الشمس ولا طلوعها فاذن لا يخلو من طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي استلزم الترديد بين نقيض المقدم ولازم عينه الذي هو الانفصال المذكور قال والمنفصلة التي اوردها الشيخ مؤلفة من الشيء وملزوم نقيضه لانها مؤلفة من طلوع الشمس ولا وجود النهار اللازم للاطلوع الشمس لان رفع التالي لا يلزم رفع المقدم بل الامر بالعكس فاذا هو سهو او اورده الشيخ نظرا الى المادة فان المقدم والتالي في المثال متساويان ويصدق الانفصال من جزئه اتفق مع نقيض الاخر فهذا ما اورده الفاضل الشارح عليه ويمكن ان يعارض بان هذا التالي يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشيء وملزوم نقيضه من الشيء ونقيض لازمه على ما اورده الشيخ فان لا وجود النهار ملزوم للاطلوع الشمس الذي هو نقيض المقدم او نقيض اللازم الذي هو عين التالي وهو يكون مانعة الجمع فان الشيء لو اجتمع مع ملزوم النقيض او مع نقيض اللازم لاجتمع النقيضان ولا يكون مانعة الخلو ان كان اللازم اعم من الملزوم ويكون مانعة لهما ان كان مساويا وانما يجب ان يكون التالي المذكور هذه المنفصلة لان المقدم يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار ويمتنع اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها فاذن يمتنع اجتماع طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم للاطلوعها فالترديد بين المقدم ومستلزم نقيضه الذي هو الانفصال المذكور والذي اورده الشارح مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وهما ممكنا الاجتماع فاذن هو سهو او اورده الشارح نظرا الى المادة والحاصل من هذا التطويل ان اضافة مقدم المتصلة الاولى منفصلة تتبعها وتتبع منفصلة حقيقية مؤلفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه وعروض ما مضى منفصلة اليه تتبعها ايضا وتتبع ايضا المنفصلة الحقيقية المذكورة وهو على الشارح رجح الاولى على الاخرى من غير رجحان والتحقيق في ذلك ان المتصلة اللزومية يلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالي هو التي اورده الشيخ ومنفصلة مانعة الخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالي هو التي اورده الفاضل الشارح ولا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة ولا حرج على الشيخ في ايراد احد اللازمين دون الاخر والمثال الثاني قوله اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم ويوجد في كثير من النسخ واما ان يكون ايضا وهو سهو من الناسخين قوله فالمنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد فيها بامّا انه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل يوجد واحد منها فقط وهذه هي التي تمنع الجمع والخلو وتحدث من القسمة الى شيء ونقيضه فان النقيضين هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ولكن ربما يورد بدل احد المتناقضين او كليهما مساو لهما في الدلالة فيتحقق المناقضة فيهما كما يقال العدد اما زوج واما فرد قوله وربما كان الانفصال الى جزئين وربما كان الى اكثر وربما كان غير داخل في الحصر اقول اما ما ينفصل الى جزئين فقد مر ذكره واما ما ينفصل الى اكثر فهو بان يورد بدل الاجزاء ما ينفصل الاجزاء اليه من اجزاء الاجزاء كقولنا كل عدد اما تام واما زائد واما ناقص فهو يحصل من قولنا انه اما تام واما غير تام وغير التام اما زائد واما ناقص وكذلك اذا انفصل سائر الاجزاء الى اجزاء اخر وتبلغ الاقسام الى ما بلغته وتكون مع ذلك حاصرة ومانعة للجمع والخلو ويكون اصل الانشعاب في الكل من القسمة الى النقيضين قال الفاضل الشارح واعلم ان الذي يكون اجزاء الانفصال فيه اربعة او خمسة ومع ذلك يكون محصورا فهو غير موجود وانا اقول

ليس هذا اصلح وجه فان الاشكال المحصورة في اربعة والكليات في خمسة ولعل النسخة التي وقعت الى من شرحه سقيمة وليستكشف من سائر النسخ واما ما كان غير داخل في الحصر فكقولنا المضلعات المسطحة اما مثلث او مربع او مخمس وكذلك الى ما لا يتناهى قوله ومنها غير حقيقية ٢ اقول اذا اخذت احد قسمي الانفصال الحقيقي واوردت بدله ما لا يساويه بل يكون اما اخص منه او اعم حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة الجمع وحده او الخلو وحده اما الاول فلان الشيء ما هو اخص من نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين فان ما هو اخص من النقيض يستلزم النقيض ولما احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا معا واما الثاني فلان الشيء لو ارتفع ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فان النقيض ايضا يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق مع ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمل ان يجتمعا معا مثال الاول ان تقول هذا الشيء اما حيوان او ليس بحيوان والشجر اخص من اللاحيوان فنورده بدله او نقول هذا الشيء اما شجر او ليس بشجر والحيوان اخص من اللاشجر ونورد بدله فيحصل قولنا هذا الشيء اما حيوان واما شجر مانعة الجمع دون الخلو لانه لا يكون شيء واحد حيوانا وشجرا معا ويمكن ان يكون غيرهما كالجبل وح يكون قد اوردنا بدل النقيض ما يكون معه ويستلزمه لا ما يجب معه ويلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه او يكون ومثال الثاني ان تقول زيد اما في البحر او ليس فيه فان لا يغرق اعم من قولنا ليس في البحر فنورد بدله او نقول زيد اما غرق او لم يغرق وفي البحر اعم من قولنا غرق فنورده بدله فيحصل منهما قولنا زيد اما في البحر واما ان لم يغرق مانعة الخلو دون الجمع لانه لا يكون ليس في البحر قد غرق ويمكن ان يكون في البحر ولم يغرق وح نكون قد اوردنا ما يلزم النقيض ويجب معه لان العام يلزم الخاص ويجب معه واعلم ان استعمال الحقيقي اكثر من ان يحصى واما الاخر فقد يستعملان في ان يقول هذا الشيء شجر حجر معا وذلك بان يرد عليه قول اما يرد بدل الصدق فيهما فيقال هو اما شجر وحجر اي اما هذا صادق او ذاك واما يرد بدل الكذب فيهما فيقال اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا اي اما هذا كاذب او ذاك ويكون الاول بانفراده مانعة الجمع والثاني مانعة الخلو ويحصل من كل منهما امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشيء وينضاف الى ما سلمه ذلك السائل من امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية واعلم ان كل واحد من هذه المنفصلات قد يتالف من موجبتين في اللفظ كقولنا العدد اما زوج واما فرد وهذا الشيء اما شجر او حجر وهذا الموجود اما دائم الوجود او ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود واما ليس بممكن الوجود وهذا الشيء اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا ومن موجبة وسالبة كقولنا العدد اما ان ينقسم بمتساويين او لا ينقسم بمتساويين وهذا اما انسان او ليس بحيوان ونقول الحيوان او ليس بانسان فهذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى فالحقيقية لا بد من ان تتالف من موجبة وسالبة لا غير لما مر ومانعة الجمع يمكن ان تتالف منهما ويمكن ان تتالف من موجبتين وذلك ظاهر ولا يمكن ان تتالف من سالبتين لان الموجبة لا تستلزم سالبة حقيقية ومانعة الخلو يمكن ان تتالف منهما ويمكن ان تتالف من سالبتين لان السالبة يمكن ان تكون لازمة للموجبة ولا يمكن ان تتالف من موجبتين الا مشتملا على ما تشتمل عليه الحقيقية وزيادة قوله وقد يكون لغير الحقيقي اصناف اخر وفيما ذكرناه كفاية اقول يريد به المواضع التي يستعمل فيها حروف العناد ولا يراد منع الجمع او الخلو مثاله تقول رايت اما زيدا واما عمرا

حين تشك في رؤيتهما وتقول للعالم اما ان يعبد الله واما ان ينفع الناس اي غالب احواله هذان الفعلان وهذا مما يتعلق باللغة قوله ويجب عليك ٣ هذا بيان كل ما يتعلق بالمنفصلات وهو بالاحالة على الحمليات ان حكمها في جميع ذلك واحد وقد مر الحصر والاهمال من ذلك وسيجيء بيان التناقض والعكس وفي بعض النسخ المتصل والمنفصل وامر المنفصل في ذي الجزئين يجري مجرى الحمليات في جميع ذلك الا العكس فان العكس لا يتعدى لعدم امتياز اجزائه بالطبع **اشارة** الى جهات تلحق القضايا وتجعل لها احكاما خاصة في الحصر وغيره والادوات هي التي تلحق القضايا الا ان المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول في المعاني اشار الى الهيئات الادوات قوله انه قد يراد في الحمليات لفظة ما المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة وقد يكون مساويا له كالفصول والخواص المساوية وقد يكون اخص منه كخواص غير المساوية ولفظة انما اذا دخلت على القضية دلت على نفي العموم عن المحمول وهو معنى قوله يجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وليس اذا دخل عليها دال على نفي لا انهما فانها تثبت قوله وتقول ايضا ليس ٣ اقول ههنا اي ثابتا ولفظة لما تفيد مع الدلالة على استلزام الثاني الدلالة على ان وجود المقدم مسلم موضوع لا يحتاج الى بيان قوله وكذلك تقول ٢ يريد به ان القضية بها تتم لا دائمة تصير محصورة كلية قوله وتقول ايضا لا يكون النهار موجودا او يكون الشمس طالعة وهو قريب من ذلك اقول هذه من القضايا التي تسمى محرفة وهي ما تغيرت ادوات الاتصال وتكون في قوة الشرطيات ومعناه لا يكون النهار موجودا الا ان يكون الشمس طالعة وهي من المتصلات في قوة قولنا كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة ومن المنفصلات في قوة قولنا اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان يكون الشمس طالعة قبل او الاخير او قريب لانه لا يتغير اجزاؤها قوله وتقول ايضا لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد هذا في قوة قولك اما ان يكون هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون فردا وهذه ايضا من المحرفات وكل زوج فهو زوج المربع اي مربعه يكون زوجا وليس كل ما مربعه زوج فهو زوج لان كثيرا من المقادير الصم كجذر العشرة مربعاتها ازواجا ولا يكون هي اعدادا فضلا عن ان يكون ازواجا وكذلك القول في الافراد ومربعاتها في القضية المذكورة في قوة منفصلة مانعة الخلو هي اما ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون فردا وذلك لان الشيء الواحد لا يكون زوج المربع وفردا معا وقد يكون لا هذا ولا ذاك معا ومثال الاخر له لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن اليد فانه في قوة قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد اي لا يكون كاتبا ساكن اليد ويمكن ان يكون غير كاتب وهو متحرك اليد في حالة الرمي مثلا **اشارة** الى شروط القضايا اقول يذكر في هذا الفصل قوانين لا يحصل معاني القضايا الا برعايتها ورعاية امثالها وهي ستة الاول حال الاضافة وقد ذكر مثاله الثاني حال الوقت كما يقال القمر ينخسف فليراع في اي الاوقات هو فانه مختص بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس الثالث حال المكان كما يقال السقمونيا مسهل الصفراء فليراع في اي مكان هو فقد قيل انه لا يعمل في الصقالبة الرابع حال الشرط وقد ذكر مثاله وهو كل متحرك متغير الخامس حال الجزء والكل السادس حال القوة والفعل فقد ذكر مثالهما وهذه الشروط قد تذكر في باب التناقض مضافة الى شرطين اخرين كما يجيء ان شاء الله تعالى **النهج الرابع** في مواد القضايا وجهاتها **اشارة** الى مواد القضايا الايجاب المحمول في القضية وما يشبهه ذهب الفاضل الشارح الى ان ما يشبه المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوما به في القضية الشرطية كالمحمول في الحملية واقول ان اجزاء

المادة باضافة نسبة التالي الى المقدم بالوجوب والامكان والامتناع وان كانت لاتخرج في نفس الامر عنها
وليس ايضا في اعتبار هذه الامور فيها طول ما يعتد به في الحمليات فائدة يعتد بها وان كان اللزوم والاتفاق يشبهان
الضرورة والامكان من وجه وليس بعيد عن الصواب ان يقال انما يشبه المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به
ويوضع الموضوع معه فانه يشبه المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويفارقه بان المحمول وصف محمول عليه وهو
وصف موضوع معه ولذلك الوصف نسبة الى الموضوع كالمحمول بعينه في انها لاتخرج من ان تكون واجبة او ممكنة
او ممتنعة ولابد للناظر في احوال الموجهات من رعايتها فان الاعتبار بها ما يفضي الى اغلاط في ابواب العكس والتناقض
المختلفة كما يجيء بيانه واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع اليه والاولى هي المتعلقة بالحكم دون
الثانية ولذلك اختصت بالنظر فيها قوله سواء كانت موجبة او سالبة اه اقول المشار اليها الاحوال الثلثة المسماة
بالوجوب الامكان والامتناع وهو ظاهر قوله ونعني بالمادة هذه الاحوال الثلثة التي تصدق في الايجاب والسلب
هذه الثلثة لو صرح بها يقول قوله ونعني بالمادة مثلا الحالة التي للحيوان بالنسبة الى الانسان في نفس الامر التي
يصدق عليها لفظ الوجوب سواء نقول الانسان حيوان او نقول الانسان ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان تلك الحالة
لا تتغير بهذا الايجاب والسلب هي التي يعبر عنها بالوجوب في الحالتين لو صرحنا بها او ليست انا الوجوب يصدق
على قولنا الانسان حيوان حال الايجاب فان حالة السلب يصير امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوبا
فهذه الالفاظ تصدق عليها حالة الايجاب دون السلب واعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي
تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها
سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم يطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان
يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان العام المنافي للوجوب والامكان
المعنيين على ما يجيء ذكره وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا منها ولا للوجوب الامكان بل هو احدهما بالقوة فاذن ظهر
الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما يعطيه العبارة من القضية
التي هي الجهة **اشارة** الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية كل قضية فهي اما مطلقة عامة
الاطلاق وهي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورته او دوامه او غير ذلك من توجيهنا من الاحيان على ما يكون
الامكان اقول الاطلاق في القضية يقابل التوجيه تقابل العدم والملكة وقد يعد المطلقة في الموجهات
كما يعد السالبة في الحمليات فالمطلقة هي التي بين فيها حكم ايجابي او سلبي فقط من غير بيان شيء آخر من ضرورة او
دوام او ما يقابلهما والامكان يقابل الضرورة والكون في بعض الاوقات يقابل الدوام اذا اعتبر التوقيت
فالقسمة باعتبار الضرورة هي ضرورة الايجاب ضرورة السلب لاضرورتهما وباعتبار الدوام دوام الايجاب دوام
السلب لادوامهما فالدوام والضرورة يشتملان الاول والثاني من الاقسام لانهما يشتركان فيهما ويفترقان بالايجاب
والسلب ويبقى الثالث مقابلا لهما وقول الشيخ المطلقة العامة هي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او توقيت
او امكان او دوام او لادوام يوهم انها تقسم الاربعة وليس كذلك فانها من حيث بين فيها حكم انما يقتضي ان لا
يكون مشتملا على حكم لم يحصل الا بالقوة فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة وانما ذكر الشيخ ههنا جميع
الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وان لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم قوله واما ان يكون
مقيدتها بشيء من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة واما وجود من غير دوام وضرورة اقول يشتمل

هي الامور التي يمكن ان يقيد بها القضية التي بين فيها الحكم والمطلقة العامة انما تتناولها جميعا من حيث العموم
ولم يذكر الامكان معها لانه ينافي ما بين الحكم فيها حاصلا بالفعل فهو مغاير للاطلاق من حيث العموم والاعتبار
جميعا والضرورة اخص من الدوام لان كل ضروري دائم ما دامت الضرورة حاصلة ولا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم
شيء اتفاقا من غير ضرورة فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام وقيده باللاضرورة لئلا يتكرر الضرورة وكذلك
الحال عنهما بالوجود فانه لا يبقى بعدهما الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما ضروري او غير ضروري
وغير الضروري اما دائم او غير دائم قوله والضرورة قد تكون اه اقول لما فرغ من بيان الاطلاق وما يقابله شرع
في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى ضرورة مطلقة ومشروطة والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال
من غير استثناء او شرط وانما فسرها بالدوام لكونه من لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطا
اما بدوام وجود ذات الموضوع واما بدوام وجود صفته التي وضعت معه واما بدوام كون المحمول محمولا وهذه
الثلثة هي المشروطة بما تشتمل عليه القضية واما بحسب وقت معين واما بحسب وقت غير معين وهذان مشروطان
بما يخرج عن القضية فكانه قال والشرط اما داخل في القضية واما خارج عنها والداخل اما متعلق بالموضوع او
متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاته او صفته الموضوعة معه والمتعلق بالمحمول واحد لانه ليس له وصف
ليس له ذات تباين ذات الموضوع والخارج اما بحسب وقت معين او لا بعينه فجميع اقسام الضرورة ستة واحدة
مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار هذه الاقسام في جانبي الايجاب والسلب واحد غير مختلف الا في شرط المحمول
فانك اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح بل انما يصح اذا قلت ما دام ليس بكاتب ح يصير فيه السلب
جزء من المحمول فكانت القضية موجبة لا سالبة والفاظ الكتاب ظاهرة والموضوع قد يعرى عن الوصف كالانسان
وقد يقارنه كالمتحرك والمحمول الذي يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون ضروريا بحسب ما دام الذات موجودة
ويحتمل ان لا يكون ضروريا في بعض اوقاته والاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات فلا فائدة في ايراده قسما
فالمشروطة بالوصف مطلقا يشمل الضروري بشرط الذات وان قيد باللاضرورة الذاتية اختص بالقسم الثاني
وحده وهو المراد ههنا بالمشروطة بحسب الوصف والضرورة بشرط المحمول لا يخرج عنها قضية فعلية ابدا فانك اذا قلت
ج ب فانه يكون بالضرورة ب حال كونه ب وهي ضرورية متأخرة عن الوجود لاحقة به وسائر الضروريات متقدمة على
الوجود موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليها لا بالتساوي والفائدة في اعتبار الضرورة ان يسلم ان القضية
خالية عن سائر الضروريات مع كونها فعلية قوله والضرورة بالشرط اه الضرورة بالشرط الاول اعني بشرط
وجود الذات تقع على ما يكون للذات وجود دائما وعلى ما لا يكون للذات وجود دائما والاول يساوي الضرورة
المطلقة في الدلالة وان كان مغايرا لها بالاعتبار فان المشروطة باي شرط كان يغاير المطلقة بالاعتبار وانما يتساويان
لان الحكم فيهما حاصل لم يزل والثاني مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعا ثم المشروطة بالشرط الاول لم
يقيد بلا دوام الذات بل ترك كما هي متناولة لقسميها دخلت المطلقة تحتها فهما يشتركان في معنى اشتراك
الاعم والاخص وذلك المعنى هو ثبوت الحكم في جميع اوقات وجود الذات فالاخص هو المطلقة التي يدوم
ذاتها والاعم هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها فان قيدت بلا دوام الذات كانت
هي والمطلقة تشتركان في معنى ثالث غير ما مر اشتراك الاخصين تحت اعم والمعنى المشترك فيه الذي هو اعم
منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وانما يكون ذلك اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون

المادة باتصاف نسبة التالي الى المقدم بالوجوب والامكان والامتناع وان كانت لا تخرج في نفس الامر عنها ولعل ايضا في اعتبار هذه الامور فيها على ما يعتبر في الحمليات فائدة يعتد بها وان كان اللزوم والاتفاق يشبهانها الضرورة والامكان من وجه ولعل بعيد عن الصواب ان يقال ما يشبه المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويوضع الموضوع معه فانه يشبه المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويفارقه بان المحمول وصف محمول عليه وهو وصف موضوع معه ولذلك الوصف نسبة الى الموضوع كالمحمول بعينه في انها لا تخرج عن ان تكون واجبة او ممكنة او ممتنعة ولا بد للناظر في احوال الموجهات من مراعاتها فان الاغفال عنها مما يفضي الى الغلط في ابواب العكس والقياسات المختلفة كما يجيء بيانه واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع اليه والاولى هي المتعلقة بالحكم دون الثانية ولذلك اختصت بالنظر فيها قوله سواء كانت موجبة او سالبة اه اقول لما بين الاحوال الثلثة المسماة بالوجوب والامكان والامتناع وهو ظاهر قوله ونعني بالمادة هذه الاحوال الثلثة التي تصدق الايجاب في هذه الثلثة لو صرح بها يقول قوله ونعني بالمادة مثال الحالة التي للحيوان بالنسبة الى الانسان في نفس الامر التي يصدق عليها لفظ الوجوب سواء نقول الانسان حيوان او نقول الانسان ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب والسلب هي التي يعبر عنها بالوجوب في الحالتين لو صرحنا بها او لم يصرح فان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان حال الايجاب فانه حالة السلب يصير امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوبا فهذه الالفاظ تصدق عليها حالة الايجاب دون السلب واعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم يطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان العام المتناول للوجوب والامكان الحقيقي على ما يجيء ذكره وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا منها ولا للوجوب الامكان بل هو الحد منهما بالضرورة فاذن الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما تعطيه العبارة من القضية التي هي الجهة

اشارة

الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية كل قضية فهي اما مطلقة عامة الاطلاق وهي التي يبين فيها حكم من غير بيان ضرورته او دوامه او غير ذلك من توجيهات من الاحيان على سبيل الامكان اقول الاطلاق في القضية يقابل التوجيه تقابل العدم والملكة وقد يعد المطلقة في الموجهات كما يعد السالبة في الحمليات فالمطلقة هي التي بين فيها حكم ايجابي او سلبي فقط من غير بيان شيء آخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما والامكان يقابل الضرورة والكون في بعض الاوقات يقابل الدوام اذا اعتبر التوقيت فالقسمة باعتبار الضرورة هي ضرورة الايجاب ضرورة السلب ولا ضرورتهما وباعتبار الدوام دوام الايجاب دوام السلب لا دوامهما فالدوام والضرورة يشملان الاول والثاني من الاقسام لانهما يشتركان فيهما ويفترقان بالايجاب والسلب ويبقى الثالث مقابلا لهما وقول الشيخ المطلقة العامة هي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او وقت او امكان او دوام او لا دوام يوهم انها تقسيم الاربعة وليس كذلك فانها من حيث بين فيها حكم انما يفيد ان ما يكون مشتملا على حكم لم يحصل الا بالقوة فهي لا تقسم الممكنة من حيث هي ممكنة وانما ذكر الشيخ فيها جميع الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وان لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم قوله واما ان يكون قد بين فيها شيء من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة واما وجود من غير دوام وضرورة اقول هذه

هي الامور التي يمكن ان يقيد بها القضية التي بين فيها حكم والمطلقة العامة التي تتناولها جميعا من حيث العموم ولم يذكر الامكان معها لانه ينافي ما بين الحكم فيها حاصلا بالفعل فهو مغاير للاطلاق من حيث العموم والاعتبار جميعا والضرورة اخص من الدوام لان كل ضروري دائم ما دامت الضرورة حاصلة ولا ينعكس لان من المحتمل ان يدوم شيء اتفاقا من غير ضرورة فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام وقيده باللاضرورة لئلا يتكرر الضرورة وعبر عن الخالي عنهما بالوجود فانه لا يبقى بعدهما الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما ضروري او غير ضروري وغير الضروري اما دائم او غير دائم قوله والضرورة قد تكون اه اقول لما فرغ من بيان الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى ضرورة مطلقة ومشروطة والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء وشرط وانما فسر الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطا اما بدوام وجود ذات الموضوع واما بدوام وجود صفته التي وضعت معه واما بدوام كون المحمول محمولا وهذه الثلثة هي المشروطة بما يشتمل عليه القضية واما بحسب وقت معين واما بحسب وقت غير معين وهذان مشروطان بما يخرج عن القضية فكانه قال والشرط اما داخل في القضية واما خارج عنها والداخل اما متعلق بالموضوع او متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاته او صفته الموضوع معه والمتعلق بالمحمول واحد لانه ليس له وصف ليس له ذات تباين ذات الموضوع والخارج اما بحسب وقت معين او لا بعينه فجميع اقسام الضرورة ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار هذه الاقسام في جانبي الايجاب والسلب واحد غير مختلف الا في شرط المحمول فانك اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح بل انما يصح اذا قلت ما دام ليس بكاتب حتى يصير فيه السلب جزء من المحمول فكانت القضية موجبة لا سالبة والفاظ الكتاب ظاهرة والموضوع قد يعرى عن الوصف كالانسان وقد يقارنه كالمتحرك والمحمول الذي يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون ضروريا ايضا ما دام الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا في بعض اوقاته والاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات فلا فائدة في ايراده قسما فالمشروطة بالوصف مطلقا تشمل الضروري بشرط الذات وان قيد باللاضرورة الذاتية اختص بالقسم الثاني وحده وهو المراد ههنا بالمشروطة بحسب الوصف والضرورة بشرط المحمول لا يخرج عنها قضية فعلية ابدا فانك اذا قلت ج ب فانه يكون بالضرورة ب حال الكون ب وهي ضرورة متاخرة عن الوجود لاحقة به وسائر الضروريات متقدمة على الوجود موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليها لا بالتساوي والفائدة في اعتبار الضرورة ان يعلم ان القضية لا تخلو عن سائر الضروريات مع كونها فعلية قوله والضرورة بالشرط اه الضرورة بالشرط الاول اعني بشرط وجود الذات تقع على ما يكون للذات وجود دائما وعلى ما لا يكون للذات وجود دائما والاول يساوي الضرورة المطلقة في الدلالة وان كان مغايرا لها بالاعتبار فان المشروطة باي شرط كان يغاير المطلقة بالاعتبار وانما يتساويان لان الحكم فيهما حاصل لم يزل ولا يزال والثاني مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعا ثم المشروطة بالشرط الاول ان لم يتقيد بلادوام الذات بل تركت كما هي متناولة لقسميها دخلت المطلقة تحتها فهما يشتركان في معنى اشتراك الاعم والاخص وذلك المعنى هو ثبوت الحكم في جميع اوقات وجود الذات فالاخص هو المطلقة التي هي دوام ذاتها والاعم هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها فان قيدت بلادوام الذات كانت هي والمطلقة تشتركان في معنى ثالث غيرهما اعم منهما اشتراك الاخصين تحت اعم والمعنى المشترك فيه الذي هو اعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وانما يكون ذلك اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون

للذات وجود دائما وعلى المقدرين جميعا ما يشركان فيه اعني الضرورة التي بحسب الذات مطلقا هو المراد من قولهم قضية ضرورية وهي التي تقابل الامكان الذاتي قوله واما سائر ما فيه شرط الضرورة والذي هو دائم من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الغير الضروري اقول يعني الاقسام الاربعة الباقية من الضروريات وهي المشروطة بشرط وصف الموضوع على الوجه الذي لا يشمل الضروري الذاتي وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعين وبشرط الوقت الغير المعين فهي مع الدائم غير الضروري اقسام المطلق الغير الضروري وظاهر ان هذه الضروريات لا تشمل الدوام المطلق الذي يكون بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملا للضروري الذاتي فالمطلق الغير الضروري ما فيه اما ضرورة من غير دوام او دوام من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق العام بالضرورة الذاتي وانما سميت هذه ايضا مطلقة لانه قد ذكر في التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة او ضرورية او ممكنة وهذه القسمة قد يمكن على وجهين احدهما ان يقال القضية اما مطلقة واما موجبة والموجهة اما ضرورية واما ممكنة عامة وعلى هذا الوجه يكون المطلقة هي العامة والثاني ان يقال القضية اما ان يكون الحكم فيها بالفعل او بالقوة وهي الامكان وما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالي عنها ويكون المطلقة بهذه القسمة هي الوجودية من غير ضرورة وامثلة المطلقات في التعليم الاول كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم الاول بعده في القضية المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن تبعهما حملوها على العامة الشاملة للضرورية والاسكندر الافروديسي ومن تبعه حملوها على الخاصة الخالية عنها قوله واما المثال الذي اه اقول الجمهور من المنطقيين لا يفرقون بين الضروري والدائم لان كل دائم كلي فهو ضروري فان ما لا ضرورة فيه واتفق وقوعه فهو لا يمكن ان يدوم منا ولا لجميع الاشخاص التي وجدت والذي سيوجد مما يمكن ان يوجد وقد بينا ان كل ضروري فهو دائم فالضروري والدائم متساويان في الكليات واما في الجزئيات فقد يختلفان كما تمثل به الشيخ في الانسان الذي يتفق ان يكون بشرته ابيض من غير ضرورة والدائم فيها يعم الضروري وغيره والعلوم انما يبحث عن الكليات دون الجزئيات فلذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ قدس سره فرق بينهما لان النظر في المواد لا يتعلق بالمنطق فالمنطقي من حيث هو منطقي يلزمه اعتبار كل واحد منهما من حيث معناهما المختلفان سواء تساويا في موضوعاتهما او تباينا وبا

قوله ومن ظن ان لا يوجد اه اقول هؤلاء لما ظهر لهم ان الحكم الاتفاقي الخالي عن الضرورة لا يكون كليا حكموا بان كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين الضروري الذاتي وغيره وظنوه ضروريا ذاتيا والشيخ رد عليهم بالوقتيتين فانهما ليستا بضروريتين قوله والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد يخص باسم المطلقة وقد يخص باسم الوجودية كما خصصناها به وان كان لا تشاح في الاسماء اقول هذه هي الاربعة المذكورة وههنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية معها وقد سماها ههنا بالوجودية لانها تشتمل على وجود من غير ضرورة ودوام فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية تكون اعم منها اذا لم تشتمل عليها وينبغي ان لا تغفل عن هذا الاعتبار

اشارة الى جهة الامكان الامكان اما ان يعنى به اه اقول الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب لا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب ثم يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب فيخلو

عن الواجب فيصير الامكان مقابلا لكل واحد من ضرورتي الجانبين ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعا نقل اسمه اليه فكان الاول امكانا عاما او عاميا منسوبا الى العامة والثاني خاصا او خاصيا وكان هذا الامكان مقابلا للضروريتين جميعا والامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلزمه وذلك لتغاير مفهوميهما واما اعتراض على الشيخ بانه قال في الامكان الاول انه ما يلزم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وانما كان الواجب ان يقول ما يلزم سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه وذلك لانه عنى به المعنى الذي وضع الامكان اولا بازائه لا المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع وايضا الامكان معنى من شانه ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فمعناه من حيث وحده ما يلزم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا يكون وقابل ضرورة الايجاب فكونه ملازما للسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما ينضاف اليه من الايجاب والسلب واما ما هو قبل الانضياف فبازاء سلب الامتناع فقط قوله وهذا الممكن يدخل فيه الموجود اه يريد ان الامكان الخاص لما كان بازاء سلب الضرورة الذاتية عن الجانبين كان واقعا على سائر الضروريات المشروطة قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى اخص من الوجهين المذكورين اه اقول هذا معنى ثالث للامكان وانما كثرت وجوه استعماله لتكثر وجوه استعمال ما يقابله اعني الضرورة فهذا الامكان ما يقابل جميع الضروريات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين من قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد يمثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة او لا وجودها والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار فربما يشاركه في المادة لكنهما يوصف بتلك الضرورة من حيث الوجود ويوصف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود وانما قال فكانه اخص من الوجهين ولم يقل فهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا من الاخر اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال انه اخص من الاخر الا بالمجاز وذلك كما يسمى نوع من السودان مثلا بالاسود فلا يقال ان الاسود يقع عليه وعلى صنفه بالخصوص والعموم والممكن ههنا يقع على المعاني المذكورة بل على الاخير بجميع المعاني بالاشتراك فلذلك قال كانه اخص قوله فيكون حينئذ الاعتبارات اربعة واجب ممتنع وموجود لا بضرورة ما وشيء لا ضرورة له البتة اقول انما ينبغي ان يقول الاعتبارات خمسة لان ما لا ضرورة ما في جانب العدم ايضا قسم يحتمل بازاء ما لا ضرورة ما في الوجود والقسمة لا تصير حاصرة بدونه فان جاز طيهما تحت قسم واحد وهو الموجود لا بضرورة ما فينبغي ان يطوى الواجب والممتنع ايضا تحت قسم واحد هو الضروري مطلقا ليكون الاقسام متناسبة ولعل الشيخ قد طواهما تحت قسم واحد لجواز تشاركهما في المواد ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه اه وهذا معنى رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما نسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون انما ساقهما من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف لا يكون ما نسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها الكون موجودة اذا كان وقتها ام لا يكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه ايضا كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا قوله ومن يشترط فيه هذا اه اقول بعض من اعتبر هذا الامكان لما تنبهوا ان الاتصاف بالوجود انما يكون لضرورة والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه في الحال حذرا من ان يلحقه ضرورة بحسب وجوده في الحال والشيخ رد عليهم

بان الوجود الحالى ان اخرجه الى الوجود فالعدم الحالى يخرجه ايضا الى الضرورة عدم فان لم يقتض ضرورة العدم فلا يقتضى ضرورة الوجود وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود الحالى ولا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال

اشارة الى اصول وشروط فى الجهات وشبهها اشياء اه اقول المراد على الرواية الاولى بيان ان الوجود لا يمانع الامكان بكل واحد من المعانى المذكورة يريد بذلك دفع الشبهة التى مر ذكرها بالكلية وذلك لان الوجود اما ان يعتبر من حيث يقتضيه ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية واما ان لا يعتبر الا من حيث هو كذلك فهذه اقسام ثلثة والاول يدخل الامكان تحت والاول والثانى يصدق عليه الامكان الثانى والثالث لا ينافى الامكان الاستقبالى الذى هو اخص الامكانات لطبيعة الامكان فضلا عما فوقه وذلك لانه لا ينافى العدم الذى يقابله اذا الخلف وقتا ما فكيف ينافى الامكان الذى هو اقرب من العدم اليه وانما قال يدخل تحت الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه لان الواجب لا يتعين وعرف بالوجوب لذاته فلا فائدة فى ان يحمل الامكان عليه وان كان صادقا عليه لو قيل وانما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان لضرورة داعية الى ذلك التفصيل من واضعه وعلى الرواية الثانية فالمراد ان الوجوب والامكان وان تقابلا بحسب الاعتبارين فلا يمتنعان على التوارد على المراد كالوجوب الذاتى مع الامكان الاول والوجوب بالغير مع الامكان الثانى ويكون على هذه الرواية قوله والموجود فى الحال لا ينافى المعدوم فى ثانى الحال مسئلة اخرى منقطعة عن الاولى قوله واعلم ان الدائم اه اقول القضية الموجهة تتميز باعتبار موضع الجهة هو ما يلى الرابطة لانها تبيان لنسبتها كما كان موضع اداة السلب ايضا ما يليها لانها تقتضى رفعها فالسلب والجهة اذا تقارنا لم يخل اما ان يكون الجهة متقدمة على السلب كما فى قولنا ليس بالضرورة والاول يقتضى ان يكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة والثانى يقتضى ان يكون الجهة مرفوعة وجهة القضية هى ما يقابل تلك الجهة فالسالبة الضرورية هى التى تلازم الممتنعة وسالبة الضرورة ان سلبت الضرورة الايجابية فهى تلازم الممكنة العامة وان سلبت ضرورة سلبية فهى تلازم الممكنة العامة الايجابية وان سلبتهما معا فهى تلازم الممكنة الخاصة والسالبة الممكنة ان كانت عامة اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة كانت لموجبتها ملازمة منعكسة كما يجيء ذكره وسالبة الامكان ان سلبت العام فهى التى تلازم الضرورة المقابلة للممكن بذلك الامكان وان سلبت الخاص فهى تلازم ما يتردد بين ضرورة الطرفين والسالبة الوجودية التى بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها وسالبة الوجود بلا دوام فهى تلازم ما يتردد بين دوام الطرفين واما ان يكون الوجود بلا ضرورة والسالبة الوجودية لا تلازم موجبتها بل يقتسمان دوام الطرفين الخالى عن الضرورة وسالبة الوجود الايجابى بلا لازم ما يتردد بين ضرورة الايجاب ودوام السلب وسالبة الوجود السلبى تلازم ما يتردد بين ضرورة السلب ودوام الايجاب

اشارة الى تحقيق الكلية الموجبة فى الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ج ب اه اقول يحقق القضايا هو تلخيص ما يفهم من اجزائها وهو ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول وقد ذكر الشيخ من القسم الاول ستة احكام اثنان سلبيان واربعة ايجابية فالسالبتان هما انا لا نعنى بقولنا كل ج كلية ج ولا الجيم الكلى اى الكلى المنطقى فان الكلية هى العموم ولا العقلى وانما لم يذكر الكلى الطبيعى لانه قد يكون موضوعا وذلك فى المهملات وقد يكون جزءا من الموضوع وذلك فى المخصوصات والمحصورات وبيانه انه اذا اخذ مع لاحق شخصى مخصص كما فى قولنا هذا الانسان كان موضوعا للمخصوصة وان اخذ مع لاحق يقتضى عمومه ووقوعه على الكثرة فاما ان ينظر الى تلك الطبيعة من حيث يقع على الكثرة او ينظر الى الكثرة من حيث

تلك الطبيعة مقولة عليها اى يكون المراد كل واحد واحد مما يقال عليه ج او يوصف بج كان كليا موجبا او الا جزئيا موجبا والفاضل الشارح فهم من الكلية معنى الكل فاورد الفرق بين الكل والكلى بما قيل من ان الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها والكلى مقوم للجزئيات محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزئيات بخلافها وغير ذلك مما هو مذكور فى موضعه واورد ايضا الفرق بين الكل وكل واحد بان كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ولفظه من هذا المثال يقبل التبعيض وفى قولنا كل واحد من ج يقبل التبيين فهذا المثال يشتمل على معنا العلة بحسب اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان يقال مثلا كل واحد من الناس شخص واحد وليس كل الناس شخصا واحدا واما الاحكام الايجابية فاولها انا نعنى بكل ج كل ما يقال له ج ويوصف بج لا ما هو طبيعة ج نفسها كما فى المهملات وذلك لان لفظ كل لا يضاف اليها هناك وثانيها انا نعنى بج كل واحد مما يوصف بج بالفعل لا بالقوة وخالف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابى فى ذلك فانه ذهب الى ان المراد به هو كل ما يصح ان يوصف به سواء كان موصوفا بالفعل او لم يكن الا بالقوة وهو مخالف للعرف والتحقيق فان الشىء الذى يصح ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انسان وثالثها انا نعنى به الموصوف بج بالفعل على وجه يعم المفروض الذهنى والموجود الخارجى فلا يشترط فيه التخصيص باحدهما فانا نحكم على كل واحد من الصنفين احكاما ايجابية وخالف جماعة من المنطقيين فى ذلك فذهبوا الى ان المراد به ما يوجد منها فى الخارج فقط على ما سنذكره ورابعها انا نعنى به الموصوف بج سواء يوصف به دائما او غير دائم بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذى يتناول الدوام واللادوام هو جهة وصف الموضوع بالنسبة الى الذات التى اشرنا اليها فى صدر المنهج فهذه احكام الموضوع واما الاحكام المتعلقة بالمحمول فمنها ما يختلف الموجهات بحسبه قوله وذلك الشىء موصوف بج اه اقول مع حصره يشير الى فهم الاطلاق العام مع الايجاب الكلى وهو ظاهر قوله فان اردنا شيئا اخر فقد وجهناه يريد التنبيه على ما يقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار قوله وتلك الزيادة مثل ان نقول بالضرورة كل ج ب حتى يكون كانا قد قلنا كل واحد مما يوصف بج دائما او غير دائم اقول وهذا حال الموضوع وكرر هذا الشرط الذى يخالفه شرط الغير تنبيها على الفرق بين الجهة التى لوصف الموضوع بالنسبة الى ذاته والجهة التى للمحمول بالنسبة الى الموضوع قوله فانه ما دام موجود الذات فهو ب بالضرورة فهذا بيان جهة القضية قوله وان لم يكن مثلا ج فانا لم نشترط انه بالضرورة ما دام موصوفا بانه ج بل اعم من ذلك يريد ان الحكم الضرورى انما يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب صفته فانا اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان عنينا انه ما دام موجود الذات انسان حال كونه كاتبا وحال كونه غير كاتب قوله ومثل ان نقول اه يريد بيان ان الدائم غير الضرورى وهو ظاهر وفيه تعريض بان الدوام فى الكليات لا يفارق قوله وليس من شرط القضية فى ان ينظر فيها المنطقى ان تكون صادقة ايضا فقد ينظر فيما لا يكون الا كاذبا يريد ان المنطقى اذا طلب تحرير الكلام ولم يلتفت الى حال المادة استوى الصادق والكاذب عنده فلا الصدق نافع فى استكشاف النحوى ولا الكذب ضار قوله ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يقال له ب لا ما دام موجود الذات اه اقول البيان المذكور بيان حال الموضوع قوله حال كونه مقولا له ج وهو ما لا يدوم اشارة الى ما يكون الحكم فيه دائما ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه وغير الدائم ما دام الذات وفرق بين الضرورى بحسب الوصف وبين الدائم بحسب الوصف والفاضل الشارح سمى الاول مشروطا والثانى عرفيا وسمى المتناول منهما للضرورى والدوام بحسب الذات عاما وغير المتناول لهما

خاصا ولم يفصل احكامها بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين وفي تفصيل ذلك كلام لا يمكن ايراده ههنا
والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع ولم يذكر المشروط بالمحمول ههنا لان الموصوف بب وقتا بعينه او
بغير عينه يمكن ان يكون كذلك بالضرورة ويمكن ان يكون كذلك لا بالضرورة والثاني هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخل فيما
ذكره وهذا الوجودي هو الوجودي اللادائم قوله ومثل ان يقول كل واحد اه هؤلاء القوم يجعلون الموضوع في القضايا
الفعلية كل ما هو ج بالفعل مما هو في الحال او في الماضي فلا يكون ما هو عند العقل ج او ما سيكون ج في المستقبل مما
يمكن ان يكون ج داخلا فيه وهو المذهب الذي ذكرناه في احوال الموضوع ثم اذا حكموا عليه بانه ب مطلقا فقد ارادوا
انه موصوف بب في وقت وجوده ذلك وهو مذهب سخيف قد ذكر فساده المعلم الاول وذلك لان ما يوجد ج وقتا
ما هو بعض ما هو ج لا كله ولوجوه اخرى من الفساد بينها في ابواب القياسات ويطول شرحها قوله وج يكون قولنا
كل ج ب بالضرورة مما يشتمل على الازمنة الثلثة وبالامكان ما يختص بالمستقبل ويلزم منه كون الجهة متعلقة بالنسبة
القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع في طبيعتهما كما ذكرناه وذلك لانا لو فرضنا وقتا لا يكون فيه سوى
الانسان حيوان موجود صح ان يقال كل حيوان انسان ولا شيء من الفرس بحيوان بالاطلاق وقبل يصح ان يقال
ذلك بالامكان فيكون الاطلاق والامكان لكلية الحكم لا لكون الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك قوله
ونحن لا نبالي ان نراعي هذا الاعتبار ايضا وان كان الاول هو المناسب يريد لا نبالي ان نبين لوازم هذا الاعتبار
اذا فرض صادقا وان كان الاول هو المناسب للاستعمال في العلوم والمحاورات وهو الذي يجب ان يعتبر بحسب طبايع
الامور **اشارة** الى تحقيق الكلية السالبة في الجهات انت تعلم على اعتبار ما سلف اه اقول يشير الى ان المطلقة
الكلية اذا كانت سالبة فهي على قياسها اذا كانت موجبة اي انها تقتضي سلب المحمول عن جميع الاحاد الموصوفة
بالموضوع من غير توقيت ولا تقييد ولا مقابليهما بل على وجه اعم منها جميعا وقد عدل بالعبارة عنها الى ما يشبه
العدول فقال كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج ينفي عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله وذلك لغرض سنذكره
قوله لكن اللغات التي نعرفها قد جلت في عاداتها عن استعمال النفي الكلي على هذه الصورة واستعملت للحصر
السالب الكلي لفظا يدل على زيادة معنى على ما يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق فيقولون بالعربية لا شيء من
ج ب ويكون مقتضى ذلك عندهم انه لا شيء مما يوصف بانه ج بانه ب ما دام موصوفا بانه ج وهو سلب عن كل
واحد واحد من الموصوفات بج ما دامت موضوعة له لا ان لا يوضع له وكذلك ما يقال في فصيح لغة الفرس هيچ
ج ب نيست هذا الاستعمال يشمل الضروري وضربا واحدا من ضروب الاطلاق الذي شرطه في الموضوع
اقول اراد به ان المفهوم من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق في المتعارف من لغتي العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع
احاد الموضوع في جميع اوقات كونها موضوعة بما وضع معه على وجه يعم الدائم واللادائم والضروري واللاضروري
بحسب الذات وهو اعم من الضروري المشروط بالوصف لان الدائم اعم من الضروري وذلك لانه لا يصح
ان يقال لا شيء من الانسان بنائم وان كان الحكم صادقا على جميع الاشخاص وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات
كونهم انسانا وكذلك في لغة الفرس قوله وهذا قد غلط كثيرا من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب اي ظن بعض الناس
ان الموجبة المطلقة يفهم منها ايضا ايجاب المحمول على جميع الاحاد في جميع اوقات الوصف وليس بالمفهوم حقا فانه يصح
ان يقال كل انسان نائم وعلى المنطقي ان يبحث عن كل واحد من الاعتبارين بانفراده اي الاطلاق العام والدوام
بحسب الوصف بالمطلق العرفي منسوبا الى العرف لان العرف يقتضيه في السلب والاسم على السالب حقيقة وعلى الموجب

قوله لكن السلب الكلي اه اقول هذا الكلام يوهم انه يريد
رد السلب الى العدول ولو كان كذلك لكان له وجه وهو ان صيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق العام
ولم يكن صيغة السالبة كذلك فاحتالوا في السالبة بان جعلوها معدولة حتى ترد الى الموجبة ودلت على الاطلاق
مقارنا لمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح به في الشفا بل يريد تقديم السلب على الربط مع تقديم
السور والموضوع عليه كما في قولنا مثلا كل انسان ليس يوجد نائما قوله واما في الضرورة فلا تعدل اه اي لا تعدل بين
تقديم الموضوع على الجهة والسلب وبين تاخيره عنهما في الدلالة وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك لان
الاول يقتضي ان المحمول مسلوب بالضرورة عن واحد واحد من الموضوع والثاني يقتضي ان المحمول مسلوب عن احاد
الموضوع باسرها سلبا ضروريا والاول يقتضي تعلق ضرورة السلب بكل واحد مفروض بالفعل ويتضمن ضرورة
السلب الكلي بالقوة لان الحكم على كل واحد يفرض يقتضي الحكم الكلي والثاني يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكل
بالفعل ويتعلق بكل واحد يفرض تعلقا بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على اي واحد يفرض فالحاصل ان الاصل
يساوي دلالته في جميع المواضع لولا مخالفة العرف في الصيغة المذكورة والفاضل الشارح قال السلب المطلق
يوهم الدوام بخلاف الموجب فهذا الفرق انما ظهر في المطلقة ولم يظهر في الضرورية اذ الضرورة لا تعقل الا مع الدوام
اقول لو كان ذلك كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة اذ هي معقولة لا مع الدوام وليست كذلك بل هي ملحقة بالضرورة
فظهر ان الفارق هو العرف لا غير والحق ان الاختلاف الذي ذهب اليه ليس بمؤثر في المعنى زيادة تاثير **اشارة**
الى تحقيق الجزئيتين في الجهات وانت تعرف حال الجزئيتين اه اقول يريد ان يزيل الوهم المذكور في الايجاب اعني
ان الحكم الكلي يقتضي الدوام بحسب الوصف واستدل على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق و
الابعاض متساوية في هذا الباب فاذا كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون غير مقتض للدوام المذكور ويكون مع
ذلك كليا فالشرط في ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شمول الاوقات قوله وكذلك في جانب السلب اقول
يريد ان يوضح صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب فان من غلب على وهمه ما يقتضيه العرف ربما ظن ان ذلك الاعتبار
ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب بعينه وباقي الفصل ظاهر **اشارة** الى تلازم ذوات الجهة
اعلم ان قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا ممتنع ان لا يكون اه اقول الموجهات منها ما يتلازم ومنها ما يلزم غيرها من غير
عكس فمن المتلازمات طبقات ثلث الوجوب والامتناع والامكان الخاص وطبقات ثلث يقابل هذه الطبقات

طبقة		طبقة		طبقة	
الوجوب بالضرورة	وما يقابله	الامتناع بالضرورة لا يكون	وما يقابله	الامكان الخاص	وما يقابله
يكون لا يمكن ان لا	ليس بالضرورة يكون يمكن	لا يمكن ان يكون	بالضرورة لا يكون يمكن	يمكن ان يكون	لا يمكن ان يكون
يكون يمتنع ان لا يكون	الا يكون لا يمتنع ان لا يكون	يمتنع ان يكون	ان يكون لا يمتنع ان يكون	يمكن ان لا يكون	لا يمكن ان لا يكون

اقول والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية بالمعنى الخاص والضابط ان الواقعة في كل طبقة
متلازمة وكذلك الواقعة في مقابلتها ومقابلة كل طبقة يلزم كل واحدة من الطبقتين الاخريين من غير عكس ولذلك
غني عن الشرح **وهم وتنبيه** والسؤال الذي يهول به قوم وهو ان الواجب ان كان ممكنا ان يكون الخ
اقول السؤال الذي ذكره مما استعظمه قوم من المنطقيين وهو مغالطة باشتراك الاسم وقد تخبطوا باستعمال
احد الممكنين اعني الخاص والعام مقام الاخر في مواضع كثيرة فلذلك الشيخ بالغ في ايضاح الحال فيه وبالغ
خبطهم بما في دونه كفاية وذلك ظ ونختم الكلام في هذا النهج باحصاء الموجهات التي تحصلت فيه وهي ثمانية

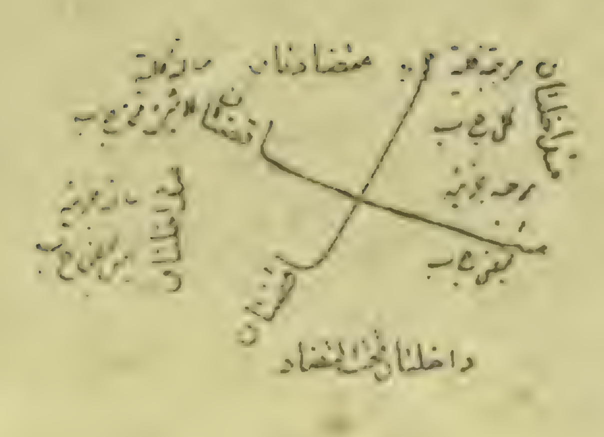
وعشرين المطلقة العامة والضرورية المطلقة والمشروطة بالذات اللادائمة والضرورية الذاتية الشاملة لهما والمشروطة بشرط الموضوع على الوجه العام وعلى الوجه الخاص والمشروطة بالمحمول والتي تجب في وقت غير معين والتي تجب في وقت معين والدائمة المحتملة للضرورية والدائمة اللاضرورية وباعتبار اللادوام والممكنة العامة والخاصة والتي هي اخص منهما والاستقبالية والمطلقة بحسب الصورة والضرورية بحسبه والممكنة بحسبه والمطلقة العرفية على الوجه العام وعلى الوجه الخاص

النهج الخامس في تناقض القضايا وعكسها كلام كلي في التناقض اعلم ان التناقض اه اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب والسلب واما بالكلية والجزئية واما بالجهة واما بشيء اخر من سائر اللواحق والاختلاف الحقيقي منهما هو الذي في الايجاب والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وسائر الاختلافات راجعة اليه لانها انما تكون اختلافا من حيث لا يكون الحكم في احدهما اما على ما يكون في الاخرى او بما يكون فيها او على الوجه الذي يكون فيها والا فلا اختلاف اصلا والاختلاف بالايجاب والسلب ايضا قد يقع على وجه لا يقتضي اقتسام الصدق والكذب وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في قولنا هذا حيوان هذا ليس بانسان فانهما لا يقتسمانهما بل ربما يصدقان معا وربما يكذبان معا والثاني قد يقع على وجه يقتضيه لا من غير نفس الاختلاف وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف نفسه والاول كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما انما اقتسما الصدق والكذب لتساوي الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد فانهما اقتسماه لذات هذا الاختلاف لا لشيء اخر فالتناقض اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة الصدق والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب والامتناع وقد لا يتعينان كما في مادة الممكنة ولا سيما الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد يتعين طرف وقوعه وجودا كان او عدما فيكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان كان بالقياس الينا لجهلنا به غير متعينين واما الاستقبالي ففي عدم تعين احد طرفيه نظر اهو كذلك في نفس الامر او بالقياس الينا وجمهور القوم يظنونه كذلك في نفس الامر والتحقيق يأباه لاستناد الحوادث في انفسها الى علل تجب بها وتمتنع دونها وانتهاء سلسلة العلل الى علة اولى تجب لذاتها كما بين في العلم الالهي فلا التعين من شرط التناقض ولا عدمه بل من شرطه الاقتسام كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه او بغير عينه ثم اكده بقوله حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما فاشار بقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرناه من دابهم فيه قوله وانما يكون التقابل في السلب والايجاب اذا كان السالب فيهما يسلب الموجب كما اوجب فانه اذا اوجب شيء وكان لا يصدق وع اقول يريد ان يبين الجهة المذكورة في حد التناقض التي لذاتها تقتضي اقتسام الصدق والكذب وهي تقابل السلب الايجاب وحده في الخصوصيات ومع شرط اخر في المحصورات فبين اولا معنى التقابل وثانيا ان الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين ثم بين ان الانحراف عن التقابل يقتضي الانحراف عن التناقض ثم شرع في بيان شرائط التقابل وبين انها بالاجمال شيء واحد وهو ان يراعى في كل واحدة من القضيتين ما يراعى في الاخرى حتى يكون اجزاء القضيتين متحدة وبالتفصيل شرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة اثنان منها الاتحاد في الموضوع والمحمول وفيما يشبههما يعني المقدم والتالي وستة الاتحاد في الشروط والستة المذكورة في اخر النهج الثالث وهي الاتحاد في الشرط وفي الاضافة وفي الجزء والكل وفي القوة والفعل وفي المكان والزمان وغير ذلك مما عددناه لزيد السور والجهة

والارتباطية الانفصالية والاتصالية ونحوها فان الاختلاف في كل واحد منها يقتضي الانحراف عن التقابل قال الفاضل الشارح ان هذه الستة ترجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف في الشرط كما في قولنا الاسود جامع للبصر اي مع السواد وليس بجامع اي لا مع السواد وفي الجزء والكل كقولنا الزنجي اسود اي في بشرته وليس باسود اي في سنه راجع الى الاختلاف في الموضوع والاختلاف في الاضافة كما في قولنا السيف قاطع اي بالقوة وليس بقاطع اي بالفعل وفي المكان كما في قولنا زيد جالس اي في الدار وليس بجالس اي في السوق وفي الزمان كما في قولنا زيد موجود اي الان وليس بموجود اي وقتا اخر راجع الى المحمول واقول انها قد تقع بحيث تتعلق بالمفردات وح تتعلق اما بالموضوع وحده او بالمحمول وحده كما ذكر الا ان المفردات التي تختلف باختلاف هذه الامور تصلح لان توضع وتصلح لان تحمل فتخصيص البعض باحدهما دون الاخر مما لا وجه له وقد تقع بحيث تتعلق بالحكم نفسه من غير تخصيص باحد جزئيه مثلا اذا قلنا الشمس تجفف الثوب الندي اي ان لم يكن الهواء باردا شديدا ولا تجففه ان كان باردا لم يكن عدم برودة الهواء جزءا من الشمس التي هو الموضوع ولا من قولنا تجفف الثوب الذي هو المحمول بل كان شرطا في وجود الحكم وعدمه فان قيل الشمس مع برودة الهواء هي غير الشمس مع عدم البرودة او قيل تجفيف الثوب مع البرودة غيره مع عدمها حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان تعسفا وبالجملة كان غير ما يتمثل به من الاسود مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان بالاسود وحده وكذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل اي ببلادنا وليس بمسهل اي ببلاد الترك لم يكن الكون بتلك البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل يختلف الحكم بحسبها والحاصل ان اعتبار هذه الامور حيث يتعلق بالحكم غير اعتبارها من حيث تعلقها بالجزائه والمراد هيهنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مباينا لاعتبار اجزاء القضية قوله فان لم يكن القضية شخصية اه اقول يريد ان يبين ان المحصورات المتقابلة مع اختلافهما في الكيفية ومع حصول الشرائط الثمانية فيها لا تتناقض الا مع شرط اخر وهو الاختلاف في الكمية وذلك لان المتفقتين فيها قد يصدقان معا كالجزئيتين في مادة الامكان وقد يكذبان معا كالكليتين فيها ايضا فتلك الاختلاف بتلك الشرائط وان كان مقتضيا للصدق والكذب في مواد اخر كمواد الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي الاقتسام لذاته والا لكان مقتضيا في جميع المواضع قوله ثم تلك الشرائط قد يحوج فيما يراعى له جهة الى شرائط تحققها يريد ان ذوات الجهة مفتقرة الى شرائط اخر زائدة على هذه التسعة على ما تحققها قوله فليكن الموجبة او الكلية اه يريد ان المحصورات المتناقضة في المواد الثلثة فاورد امثلتها وكان الصادق هو الموجبة في مادة الوجوب والسالبة في مادة الامتناع والجزئية في مادة الامكان والكاذبة ما يقابلها قوله وللمناسبات الجارية في مختلفات الكمية دون الكيفية والكيفية دون الكمية جرت العادة بان يوضع لها لوح هكذا

موجبة كلية متضادتان سالبة كلية
موجبة جزئية داخلتان تحت التضاد سالبة جزئية
كل ج ب — لا شيء من ج ب — بعض ج ب — ليس بعض ج ب — متناقضتان — متناقضتان

فمختلفتا الكيفية متفقتا الكمية ان كانتا كليتين سميتا متضادتين لجواز اجتماعهما على الكذب دون الصدق وهو في مادة الامكان وان كانتا جزئيتين سميتا داخلتين تحت التضاد لدخولهما تحت الكليتين وربما يجوز ان يجتمعا على الصدق دون الكذب كما في تلك المادة بعينها ومتفقتا الكيفية مختلفتا الكمية وربما الواقعتان في الطول سميتا متداخلتين لدخول احديهما في الاخرى ومختلفتاهما معا وهما المتناظرتان سميتا متناقضتين لامتناع اجتماعهما على الصدق والكذب في شيء من المواد **اشارة** الى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلق والوجودي ان الناس قد اقتصروا على سبيل التعريف وقلة التامل ان



للمطلقة نقيضا من المطلقات ولم يراعوا الا الاختلاف في الكمية والكيفية ولم يتاملوا حق التامل كيف يمكن ان يكون

زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات تتناقض اذا تخالفت في الكيف والكم معا وغفلوا عن شرط يختص بذات الجهة

لا تتغير بدونها مناقضة والحق ان المطلقات المتخالفة في الكيف والكم عامة كانت او خاصة قد تجتمع على الصدق في

المتضادة التي هي اشد العنادا امتناعا عن الجمع على الصدق قد يجتمع ايضا عليها اذا كانت مطلقة وذلك اذا كان

المادة وجودية لا دائمة فان الحكم فيهما بايجاب مطلق وبسلب مطلق يصدق معا في قولنا كل انسان نائم وبعضهم

او كلهم ليس بنائم قوله بل يجب ان يكون نقيض قولنا كل ج ب بالاطلاق الاعم بعض ج دائما ليس ب ونقيض

قولنا لا شيء من ج ب الخ لما ابطل قولهم حاول تحقيق الحق فيه وبين ان نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة

في الكيف التي تعم الضرورية وغيرها وذلك لان الاقسام العقلية هي اما دوام ايجاب ضروريا كان او لم يكن

واما دوام سلب ضروريا كان او لم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة الايجابية تشتمل على الاول

والثالث وتخلو عن الثاني والسلبية تشتمل على الثاني والثالث وتخلو عن الاول فالمقابلة للايجابية هي الدائمة

السلبية فاذن المقابلة للمطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف ولا يجوز ان يكون نقيضها ضرورية

مخالفة لانهما تكذبان معا ان كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية اما المطلقة

فانما تكذب لان المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية والشيخ اورد المحصورات الاربع بالتفصيل

وابتدأ بالكليتين وبين ان نقيضيهما الدائمتان الجزئيتان ثم قال وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية

بعد تناول الدائمة لهما ولغيرهما والمذكور ذلك لان الفرق بينهما في الجزئيات ظاهر ثم قال ونقيض قولنا بعض ج ب

بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما ليس ب وهو نظير اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج

بحسب التعارف المذكور الى قوله كل ج دائما هو ب وفيه نظر وهو ان السالبة الكلية من الدائمة والمطلقة العرفية

تتطابقان في اعتبار الدوام والاشتمال على الضروري واللاضروري وتتخالفان في ان الحكم في احديهما بحسب الذات وفي الاخرى

بحسب الوصف فاذن ليستا بمتطابقتين على الاطلاق ولو كانتا متطابقتين مطلقا لكانت المطلقة العامة

تناقض المطلقة العرفية اذا تخالفتا وليس كذلك على ما يجيء بيانه قوله واما المطلقة التي هي اخص فهي التي

خصصناها باسم الوجودية فقد ذكرنا ان الوجودية تارة تعتبر فيها اللادوام والمطلق العام انما ينفصل على الاول

بالضرورية الذاتي وعلى الثاني بالدائم المحتمل للضروري فنقيضها نقيض المطلق العام مضافا الى ما يختلفان فيه مما هو

داخل في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اللاضروري اما ضروري موافق واما دائم مخالف قوله فاذا قلنا فيها

كل ج ب اي على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه ليس انما بالوجود كل ج ب بل اما بالضرورة كل ج ب او ب مسلوب عن كل

وفي بعض النسخ اي بل اما دائما بعض ج ب او ب مسلوب عنه كذلك والصحيح هو الاخير وحده وذلك لان نقيض

الوجودي اللادائم والاول ليس بنقيض لاحد الوجوديين بل انما نقيض الممكن الخاص فلعل السهو انما وقع من النساخ

ومما يدل على ان الحق هو الاخير انه اورد في نقائض باقي المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما قوله واذا قلنا فيها

ولا شيء من ج ب الخ اي لا نجد قضية تشتمل على الدائمتين المختلفتين لا قسمة فيها بالسلب والايجاب لانهما لا

تتلازمان او يعسر وجودها كما لو وضعت جهة تشتمل على الدائمتين المختلفتين فقط ثم قيل في هذا الموضع ان الحكم على

بعض ج ب بتلك الجهة قوله ونقيض بعض ج ب بهذا الوجه لا شيء من ج انما هو بالوجود ب ونقيض قولنا ليس بعض

ج ب اي المسمى بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما دائما ب واما دائما ليس ب وذلك ظاهر قوله ولا تظنن ان قولنا الخ

بل اما كل ج ب دائما او لا شيء من ج ب دائما

يريد ان سلب الاطلاق ليس هو اطلاق السلب لانه هو احد قسمي الاطلاق فان سلب الاطلاق العام يقع على الضرورة المخالفة

وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضرورتين جميعا واطلاق السلب لا يقع عليها وقد مر بيان هذا في الجزء حين قال

والسالبة الوجودية التي هي بلا دوام هي غير سالبة الوجود بلا دوام قوله فان اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضا من جنسها

كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نقل الايجاب او السلب المطلقين وذلك مثلا ان يكون الخ

الباعث على هذا ان المعلم الاول وغيره قد يستعملون في القياسات المطلقة نقائض بعض المطلقات على انها

مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها تتناقض فلما ابطله الشيخ اراد ان يجعل لذلك محملا فتمسك بمحملين

اولهما حمل المطلقة على العرفية وهو ان يكون الحكم دائما بدوام وصف الموضوع وح يكون هذا الوقت المطلق

اخص من المطلق العام والحال بينه وبين المطلق الخاص مختلف في العموم فانه يشمل الضروري والدائم بخلاف المطلق

الخاص والمطلق الخاص يشمل اللادائم بحسب الوصف بخلافه قوله واذا اتفقنا على هذا هذا موضع بحث ونظر

لانه ان اراد ان المطلقات العرفية متناقضة كان باطلا فان دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض دوام

السلب بحسبه لاحتمال كون الحكم لا دائما بحسبه ايجابا او سلبا وان اراد به ان المطلقة العرفية يناقضها

المطلقة العامة او الخاصة كان ايضا باطلا لانهما تجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا لا دائما بحسب الذات

موافقا للمطلقة العرفية فان المطلقة العرفية تصدق معه لكونه عرفيا والمطلقة العامة والخاصة المخالفة

تصدقان ايضا معه لكونه لا دائما بحسب الذات بل الحق فيه ان نقيض المطلقة العرفية هو مطلقة عامة وصفية

مخالفة وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام فلما كان الدوام ههنا بحسب وصف الموضوع فينبغي ان يكون

الاطلاق العام ايضا بحسبه لوجوب اتحاد الشرط في طرفي النقيض كما مر وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف

واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو اخص من الاطلاق العام بحسب الذات والعرفي اللادائم المخالف قوله لكنا

ههنا

نكون قد شرطنا زيادة على مجرد الاثبات والنفي اي كان الاطلاق ولا عبارة عن مجرد الاثبات والنفي وقد

قد لحقه شرط وهو الدوام بحسب الوصف ومع ذلك فلا يجوز نا مطلق وجودي قوله بهذا الشرط قد ذكرنا

ان المحصلين اهل هذه الصناعة في تفسير الاطلاق رايين احدهما انه يشمل الضروري كما ذهب اليه ثامسطيوس

وهو العام والثاني انه لا يشمله كما ذهب اليه الاسكندر وهو الخاص والشيخ اراد ان يبين ان كل واحد من الرايين

يمكن ان يخصص على الوجه الذي ذهب ههنا حتى يتمشى التناقض في المطلقات بحسب الرايين جميعا وبيانه ان العرفي

يمكن ان يوخذ متناولا للضرورة ويكون عاما ويمكن ان يكون غير متناول لها ويكون خاصا فالمطلق العام العرفي

وافق الراي الاول والخاص وهو العرفي الوجودي يوافق الاسكندري قوله لانه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت

يكون فيه ج يكون بالضرورة ما دام موجود الذات فهو ب وقد عرفت هذا يعني ليس اذا صدق العرفي يجب ان يصدق

الضروري الذاتي بل قد يصدق العرفي ولا يصدق الضروري وذلك حين كونه وجوديا فالعرفي الوجودي

مطلق غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر مع انه يتناقض في جنسه ونقيضه هو نقيض العرفي العام مضافا الى

الضروري الذاتي الموافق قوله والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في امثلتهم واستعمالاتهم ان يصيروا الى نحو على

مثل هذا وبيان هذا في الجزء الاول يريد ان جمهور المنطقيين لا يمكنهم التخلص عما ذهبوا اليه وهو القول بكون

المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك لانهم لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور في التعليم الاول على

ما ذهبنا اليه في جميع المواضع فان من امثلة التعليم الاول المطلقات قوله كل مستيقظ نائم وكل نائم

مسبقة ظ وما يجري مجريهما مما لا يمكن حمله على العرفية وكذلك في الاستعمالات فان في التعليم الاول قد استعمل
المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية هناك قوله وان كانت اه هذا هو الحيلة الثانية لان يجعل المطلقات
بحيث تتناقض وهو ان يراد بالموضوع ما يوجد منه في زمان بعينه من الماضي والحال كما ذهب اليه في تفسير المطلق قوم
كما ذكرنا قوله لا يعم كل احاد اه اشارة الى ما ذكرنا من ان هذا الاعتبار يقتضي جزئية الحكم وانما يصح التناقض بحسب
هذا الاعتبار لان الحكم على جهات على زمان ما بانها جميعها ب وبان بعضها ليس ب في ذلك الزمان بعينه
مما لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب اقول وهذا ايضا يحتاج الى شرط اخر وهو كون ذلك الزمان
مطابقا للحكم غير محتمل لان ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم في بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع معا
في ذلك الزمان ويصدقان معا مثلا اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو صائم ذلك النهار
فانه يناقض قولنا بعضهم ليس بصائم فيه لانه يمكن ان يكونوا مصلين في بعض اجزائه غير مصلين في البعض الاخر
فيصدق الحكمان معا كما ذكرناه في المطلقات الا ان يقيد احد طرفيه بالدوام كما كان ثم قوله وقد قضى بهذا
اقول يريد ان هذا المذهب قوم في تفسير الاطلاق كما مر لكن الفضلا يتوجه عليهم من جهتين احدهما لا يمكنهم
الاستمرار على مذهبهم في جميع المواضع مثلا اذا ارادوا عكس السالبة الكلية المطلقة وكان المادة قولنا
لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان بمالك الف قد ذهب فكسر عندهم الى قولنا لا واحد من مالك
الف قد ذهب بكاتب فلا يبقى الموضوع على شرط فانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان من يملك الف قد ذهب
اصلا مع ان هذه القضية يلزمهم ان يجعلوها ايضا مطلقة اذ ليس ضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم ولا خارجة
عن هذه الثلاث عندهم فظهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيهما انهم لا يحتاجون الى الاعراض عن رعاية شرائط كثيرة
الفوائد في العلوم وغيرها وذلك كاعتبار الجهات التي تكون بحسب انتساب المحمولات الى الموضوعات في طبايعها
وهم حين يجعلون الجهات متعلقة بالاسوار معرضون عنها ضرورة

اشارة الى تناقض سائر ذوات الجهة

اما الدائمة فتناقضها يجري على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الحملية الاولى وتقرب منها فليعرف من ذلك او
فقد مر ان الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة متخالفين متقابلان فنقيض هذه الدائمة مطلقة عامة مخالفة لها
في الكيف ونقيض الدائمة اللاضرورية هو ايضا مطلقة مضافة اليها ضرورية مواطئة وقد بينا ان الوجودية التي بحسب الحملية
الاولى اذا كانت عامة نقيضها كان مطلقة عامة وصفية مخالفة واذا كانت خاصة كان نقيضها ايضا مضافا
الى ضرورية موافقة فظهر ان نقيض الدائمة كنقيض العرفية الا ان الاطلاق في احدهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب
الوصف وهو المراد من قوله وتقرب منها قوله واما قولنا بالضرورة كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب بل يمكن
لا امكان الاعم دون الاخص والخاص ان لا يكون بعض ج ب ويلزمه ما يلزم هذا الامكان في هذا اه اقول الاقسام
بحسب الضرورة ثلثة ضرورة ايجاب وضرورة سلب وامكان خاص والامكان العام يتناول الضرورتين والامكان
الخاص فالضرورية والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان هذه نقيضة لتلك وتلك نقيضة لهذه والممكنة الخاصة
يناقضها ما يتردد بين الضرورتين والحال في جمعهما في قضية واحدة كالحال في الدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر
هذه الاحكام في المحصورات بالتفصيل والفاظه ظاهرة

اشارة الى عكس المطلقات

العكس هو ان يجعل المحمول
من القضية موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله هذا رسم العكس المستوي
الخاص بالحمليات وان جعل بدل المحمول محكوما عليه صار رسما للعكس المستوي مطلقا واشتبه المحمول بالجزئية

٥٩

في المثال المشهور وهو قولنا لا شيء من الحائط في الوتد الذي لا ينعكس الى قولنا لا شيء من الوتد في الحائط وما يجري مجراه مما
لا يقع له فطانة والعبد الذي اراد فيه الفاضل الشارح لاجله وهو قوله ان يجعل المحمول بكليته موضوعا والموضوع
بكليته محمولا لا حاجة اليه فان بعض المحمول لا يكون محمولا وبعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط حفظ الكيفية
واجب في العكس اصطلاحا ويجب اشتراط بقاء الصدق ايضا والا لما كان العكس لازما للاصل القضية وليس المراد منه
ان الاصل ينبغي ان يكون صادقا والعكس تابعا له فيه بل المراد ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق لصدق
العكس اي يكون وضع الاصل مستلزما لوضع العكس واما اشتراط الكذب فيه فسند ذلك لان استلزام صدق الملزوم صدق
لازمه لا يقتضي استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه فان استثناء نقيض المقدم لا ينتج ومن المواد الكاذبة ما يصدق
عكوسها كقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه وهو ان بعض الناس حيوان صادق فزيادة او الكذب في الكتاب
سهو لعله وقع من ناسخيه فان اكثر الكتب خالية عنها وقد رايت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا خاليا عنها وكثير من
المتاخرين لم يتنبهوا لهذا وذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم قوله وقد جرت العادة اقول يريد ان السالبة الكلية
المطلقة عامة كانت او خاصة لا تنعكس الا اذا كانت بحسب الحمليتين المذكورتين وبين ذلك بان الشيء الذي له خاصة
مفارقة قد يسلب عنها بالاطلاق ويمتنع سلبه عنها فاذا الانعكاس لا يطرد في جميع المواد هذا هو المراد من قولنا
لا تنعكس وذكر الفاضل الشارح ان بعض الاعراض العامة ايضا كذلك لموصوفاتها كالمتحرك للانسان فلا فائدة
للتخصيص بالخاصة اقول ولعل الشيخ انما خص البيان بالخاصة لكونها انا صح فان ايجاب الموضوع على الخاصة التي هي
القابل للعكس لما انما يكون كليا وعلى العرض جزئيا والامتناع عن الجمع على الصدق في المتضادين واضح منه في
المتناقضين قوله والحجة التي يحتجون بها اه اقول هذه الحجة قد اوردت في التعليم الاول واعترض بعض المنطقيين
عليها اولا بانها مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية وهو انما يتبين في موضعه بانعكاس السالبة الكلية
وذلك دور وثانيا بانها بينت بالخلف الذي يبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية ثم اوردوا حجة اخرى
بدلها على ما سيأتي ذكرها واجاب من بعده بان هذه الحجة ليست مبنية على بيان انعكاس الموجبة بل انما يثبت
بالافتراض كما ذكره الشيخ ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجزئية وكان ذلك البيان في موضعه بالافتراض لا بالبناء
على انعكاس السالبة الكلية لما كان دورا بل كان سوء ترتيب من غير ضرورة والخلف وان كان موضع ذكره في القياسات
الشرطية فهو قياس بين بنفسه انما يذكره تجريدية عن المادة في ذلك الموضع لكونه احد تلك الانواع لا لانها محتاجة
الى بيان اورد هناك وقيل على الافتراض انه مبني على قياس من الشكل الثالث هكذا اي هو ج وهو ب فبعض
ج هو ب والحق انه ليس كذلك لان المحدود ليست متباينة ولا بعضها محمولا على بعض فالصورة ليست قياسا
فضلا عن ان يكون من الشكل الثالث بل معناه ان الشيء الذي يوصف بب بعينه في هنا ونسميه د فهو الذي
حمل عليه ج فلزم منه ان يكون الشيء الذي يحمل عليه ج يوصف بب فيكون بعض ما هو ج هو ب فليس هذا الا نظر
ما في موضوع ومحمول بالفرض والتعميم والتسمية والقياس يستدعي حدا مغايرا لهما وتسمية الشيء لا تصيره
شيئين فهذا حال هذه الحجة فالشيخ بين انها لا تنتج في بيان انعكاس المطلقات المذكورة بل تنتج في بيان انعكاس
المطلقات بحسب احد الحمليتين قوله واما الجواب عنها اه اقول يشير الى عدم انتاجها هيهنا بان الخلف يلزم لو كان
بعض ج ب يناقض لا شيء من ج ب المطلقتين لكنهما ربما يجتمعان على الصدق فما قيل انه ينتج في تلك الحجة ليس
بل ممكن ويمثل بالانسان والضحاك حين كل انسان ليس بضحاك مطلقا ويدعي انها تنعكس الى قولنا كل ضحاك
بالفعل عن كل واحد من الناس
ولا يجب ان يسلب لا انسان
عن شيء من الضحاكين فيما كان شيء

ليس بانسان والا فبعض ما هو ضحاك هو انسان وبالافتراض بعض الانسان ضحاك فالمحال انما يلزم لو كان هذا ممتنع الجمع على الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضحاك لكنهما يصدقان معا فالمح غير لازم وقد الف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي قياسا من قوله بعض ج ب نقيض العكس المط ومن قوله لا شيء من ج ب الاصل الذي يريد عكسه فانتج بعض ب ليس ب بعف واستحسنه الشيخ واقول انه لا يفيد المط الا اذا كانت النتيجة بعض ب ليس ب عند ما يكون ب كاذبة مشتملة على الخلف والا فربما تكون صادقة وذلك لان الموصوف بب قد يمكن ان ينخ عنه وح يكون مسلوبا عنه بالاطلاق فانا نقول كل نائم مستيقظ مطلقا ولا نقول شيء من المستيقظ بنائم ما دام مستيقظا وهذا ان ينتجان لا شيء من النائم بنائم وهو حق وهذا التاليف يفيد في هذا الموضع بعد ان يعلم ان الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى العرفية السالبة ينتج سالبة وصفية في الشكل الاول قوله واما على الوجهين الاخرين اقول ان التحقيق يقتضي ان يكون نقيض لا شيء من ب ج ما دام ب هو بعض ب ج بالاطلاق العام الوصفي وانما يكون عكسه وهو بعض ج ب نقيضا لقولنا لا شيء من ج ب ما دام ج اذا كان ذلك العكس ايضا مطلقة عامة وصفية لانه ان كانت مطلقة بحسب الذات امكن اجتماعها مع لا شيء من ج ب ما دام ج على الصدق كما مر فهذه الحجة مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة كنفسها والافتراض لا يفيد الا الانعكاس المطلق لها اما كون العكس ايضا وصفية فمحتاج الى بيان ثم نبينه بان نقول انا اذا قلنا بعض ج ب بالاطلاق الوصفي كان معناه ان شيئا ما يوصف بج فهو في بعض اوقات اتصافه بج يوصف بب ويلزم منه ان ذلك الشيء في ذلك الوقت يكون موصوفا بب وبج فاذن بعض ما يوصف بب موصوف بج في بعض اوقات اتصافه بب وح يتم الحجة واما اذا كان العرفي وجوديا فانه ينعكس ايضا وقد اختلف في جهة عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه يجوز ان يكون ايضا بخلاف الاصل اعني يكون ضروريا وعلى هذا التقدير فالبيان بطريق الخلف هو الذي مر من غير تفاوت وقال القاضي الساوي صاحب البصائر انه يجب ان يكون كالاصل لانه لو كان دائما او ضروريا لكان عكس العكس الذي هو الاصل ايضا دائما او ضروريا وذلك لانعكاسهما على انفسهما هف قال من تاخر عنه زمانا انا نقول لا شيء من الكاتب بساكن لا دائما بل ما دام كاتبا ولا نقول في عكسه لا شيء من الساكن بكاتب لا دائما لان بعض ما هو ساكن يلزم سكونه كالارض فلاجل ذلك كان العكس عرفيا عاما محتملا للضرورة او للدوام وقال الاخر بعده هذا العرفي يجب ان يكون البعض منه عرفيا خاصا لئلا يلزم ما اورده صاحب البصائر واقول في تقريره ان هذا العكس لا يحفظ الكمية والجهة معا بل يحفظ احديهما وحدها اما الكمية وح يصير في الجهة عامة واما الجهة وح يصير في الكمية جزئية اما انعكاسه فلان الاصل يقتضي امتناع اجتماع وصفي ج وب ويلزم على ذلك ان الموصوف بب حال اتصافه به لا يكون موصوفا بج واما انحفاظ الجهة في البعض فلان الاصل يقتضي ان ذات ج قد تخ عن الاتصاف به والا لكان عدم اتصافها بب ايضا دائما وكان لا دائما هف فذاتا قد يتصف بب في بعض اوقات خلوها عن ج والا لكان ب دائم السلب عنها وكان لا دائما هف فتلك الذات عند اتصافها بب يمتنع ان يوصف بج لا دائما ولكن ما دام موصوفة بب وهو المط واما احتمال العموم فلان ب لما امكن ان يكون محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة بج احتمل الا ان يكون اعم منها فيكون شيء ما اخر يوصف بب ولا يحمل على تلك الذات اصلا ولا محالة يكون تلك الذات الذات اصلا ولا محالة يكون تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشيء فلاجل ذلك لا يصح ان يسلب ج عن كل ما يوصف بب بالوجود بل عن بعضه واما عن كله فيما يشمل الوجود والضرورة وهو العرفي العام واعلم ان العرفي

العام يصدق مع احتمالات كثيرة ككون الجهة ضرورية في الكل او دائمة في الكل او وجودية عرفية في الكل او ضرورية في البعض ووجودية في البعض او دائمة في البعض ووجودية في البعض او ضرورية ودائمة ووجودية معا في البعض وهذا العرفي العام يصدق مع اربعة احتمالات منها هو ان تكون وجودية في الكل او في البعض ولا يصدق مع باقيها واما على الوجه الثاني من الوجهين الاخرين فتقريره ان نقول قولنا لا شيء من جهات الزمان الفلاني ببه ذلك الزمان ينعكس الى قولنا لا شيء من ب بج في ذلك الزمان فانه ربما لا يكون لشيء مما يوصف به وجود ج كما ذكرنا وتمثلنا فيه بالالف فقد ذهب بل نعني صدق حكم العكس في ذلك الزمان ونبينه بانه لو لم يكن ذلك حقا لكان بعض ب ج في ذلك الزمان فبالافتراض يكون بعض ج ب في ذلك الزمان وقد كان لا شيء من جهات ذلك الزمان بب هف والكلام على نقض المطلقات بهذا الوجه قد مر فلا وجه لاعادته قوله واما الحجة المحدثة اه اقول الحجة المحدثة التي اشرنا اليها انها احدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى وقد استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر وهي انهم قالوا ج مباين لب ومباين المباين مباين فب مباين لج فلا شيء من ب ج واستدرك الفاضل الشارح على هذه الالفاظ بان قال قد يكون المباين مباين هو الشيء نفسه فلا يجب ان يكون مباينا وذلك لانه اذا جعل المباين لب هو ج فالمباين له قد يكون ب وقد يكون غيره وقد كان في قولهم مباين المباين المضاف بفتح على انه اسم المفعول والمضاف اليه بكسرها على انه اسم الفاعل والفاضل الشارح ظنهما بالكسر معا فاعترض عليهم بما ذكره ما هو المباين لج معروف انه قد يكون ج وقد يكون غيره وقد كان مرادهم بالمباين الذي المسلوب عنه فهو المباين للمباين اعني ج فهو ووجه ازدواد هذه الحجة ما ذكره الشيخ في الشفا وهو ان المباينة تقع بالاشتراك على معان مختلفة كالتي بالايكان والتي بالحمل وغيره والتي بالسلب المراد منها ههنا التي بالسلب فيرجع قولهم ج مباين لب الى انه قد سلب عنه ب وقولهم مباين المباين مباين الى ان ما سلب عنه شيء فيجب ان يكون مسلوبا عن ذلك الشيء وهذا هو المط نفسه ماخوذ في بيانه قوله واما الكلية الموجبة اه اقول الكلية الموجبة من المطلقات لا تنعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سواء كان المحمول ضروريا له او غير ضروري بل ينعكس جزئية للافتراض ومطلقة عامة لان موضوع الموجبة انما يكون ثابتا على الوجه المذكور والايجاب المطلق يقتضي ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففي العكس يصير تلك الذات موضوعة مع المحمول ويصير جهة الاصل جهة لمحموله الذي صار موضوعا في العكس بالنسبة الى تلك الذات والجهة التي لو كانت لوصف الموضوع بالنسبة اليها في الاصل جهة العكس وكلتاهما مطلقتان فجهة العكس ايضا مطلقة وما ذهب اليه الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة بناء على انها كذلك في الضرورية فليس بشيء وسيجيء بيانه قوله وان كان الكلي والجزئي اه قيل هذا القيد لا فائدة فيه قال صاحب البصائر وذلك لان الحجة عامة غير مختصة بالمطلقات التي لها من جنسها نقيض وذلك لان جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة الجزئية الموجبة والاصل نقيضها وعلى السالبة الدائمة الكلية ثم وتنعكس كنفسها الى ما يضاد الاصل وقيل فائدة هذا التخصيص هي ان انعكاس السالبة الدائمة بانه انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة فيلزم الدور واجيب عنه بانه يمكن ان يبين بالافتراض حتى لا يكون دورا واقول الوجه في فائدة هذا القيد ان الشيخ لم يبين انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدائمة الذي لم يبين

برهن على انها

تنعكس جزئية

بعد احتراز اما من الدور او من سوء الترتيب لكن لما كان نقيض العكس الذى يدعى صحته سالبة دائمة كلية وكان
عنده انها تطابق السالبة العرفية على ما ذهب اليه فى باب التناقض وقد بين ان السالبة العرفية تنعكس كنفسها
فاذا كان عكسها ضدا او نقيضا للاصل تم ما ذهب اليه ولم يكن الكلام مبنيا على ما يدعيه واعلم ان الخلف لا يفيد
العلم بجهة العكس على التعيين لانه مبنى على نقيض المطلوب المعين فكيف يفيد تعيينه بل يفيد العلم بما يصدق
مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه واعتبر هذا الخلف فانه يطرد مع دعوى الامكان العام للعكس طرده
مع الاطلاق قوله المطلقات العرفية تنعكس مطلقة عامة وصفية لما مر والعرفية الوجودية تنعكس وجودية
كنفسها وذلك لانا اذا قلنا كل ج ب لا دائما بل ما دام ج حكمنا بان كل ما يوصف بج فانه يوصف بب لا دائما
وذلك لان دوام الاتصاف بج المستلزم لب يقتضى دوام الاتصاف بب هف فاذن بعض ب الذى هو ج
انما يوصف بج لا دائما بل فى بعض اوقات اتصافه بب فالعكس مطلق بحسب الوصف وجودى بحسب الذات
وهذه فائدة لا يعطى مثالها الخلف ابتداء بل انما يعطيها اللمية ولذلك لم يتنبه لها المعتمدون على الخلف
والمبعد النقيض وهذا يمكن ان يبين بالخلف قوله واما الجزئية السالبة فلا عكس لها يريد ان السالبة الجزئية
المطلقة ربما تكون صادقة وعكسها انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية ومثل بصدق قولنا
ليس بعض الناس ضاحكا مع صدق قولنا كل ضاحك بالقوة انسان وامتناع ان يصدق معه نقيضه الذى
هو السالبة الجزئية فاذن هى غير منعكسة **اشارة** الى عكس الضروريات واما السالبة الكلية الضرورية
فانها تنعكس مثل نفسها اراد البيان بالخلف فاخذ نقيض المط وكان موجبة جزئية ممكنة عامة وهو معنى قوله
ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وكان انعكاسها ما لم يتبين بعد فلم يبن الكلام عليها بل فرضها مطلقة وهو
معنى قوله وفرض ذلك وانما كان له ذلك لان هذا الممكن هو ما لا يلزم عن فرض وجوده مح ثم عكس المطلقة على
ما بينها من قبل فانعكست مطلقة عامة تناقض الاصل بحسب الكيفية والكمية وتضادها بحسب الجهة بل يلزم من ان
الممكنة العامة ما يناقض الاصل مطلقا فلزم الخلف وهو معنى قوله بل صدقه مح ثم رجع الى المط وقال فلم يكن ما
فرضناه ممكنا ممكن لانه ادى الى مح والمؤدى الى مح مح وهو المراد من قوله فما ادى اليه مح وقد تم كلامه ثم انه ذكر بيان
انعكاس الموجبة الجزئية انما بينا فى باب الافتراض لئلا يذهب الوهم الى تخيل دور قوله والكلية الموجبة الحق انها تنعكس
جزئية موجبة بمثل ما مر فى المطلقات وبعض المنطقيين ذهبوا الى انها تنعكس كنفسها ضرورية والشيخ اراد ان يرد
عليهم فاشار اولا الى انها تنعكس جزئية موجبة بمثل ما مر فى المطلقات ثم اشتغل فى الرد فقال ولا يجب ان تنعكس
ضرورية وبينه بمثال الانسان والضاحك ثم قال ومن قال غير هذا وانشأ بيانا له فلا تصدقه اى بيانا
لبيان ان العكس ضرورى وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا كالاصل او لا يكون فان كان فهو
المط والا فلينعكس العكس مرة اخرى الى غير ضرورى لان الضرورى لما انعكس الى غير الضرورى فغير الضرورى اولى
بان ينعكس اليه وغير الضرورى يضاد الاصل وذلك خلف وهذا غير صحيح لانه مبنى على ان عكس غير الضرورى
ينعكس الى كل واحد منهما ثم رجع الشيخ الى انتاج المط الذى هو ابطال مذهبهم فقال فعكسها اذن الامكان الاعم
اى الشامل للضرورة واللاضرورة وانما قال ذلك لان المط لما كان هو الرد على من زعم انه ضرورى وكان الغرض
عليه انه يمكن ان يكون ايضا غير ضرورى فى بعض المواد فالواجب ان يورد فى النتيجة ما يشملهما معا الا انه يشتبه من
اخراج لو كان قال انه لا اطلاق العام لكانت النتيجة غير ما اقتضاه برهانه وليس قوله انه الامكان الاعم بمنافٍ

لكونه اخص منه فى نفس الامر على ما صرح به فى سائر كتبه وما تمسك به الفاضل الشارح فى احتمال ان يكون العكس ممكنا
لا يدخل فى الوجود كما لو فرض ان الانسان لا يبصر كاتبا فى مدة وجوده فضعيف لان ذلك لا يثبت فى الاصل فان الاصل
يقتضى ثبوت الكاتب الذى اثبت له الانسانية بالضرورة فاذا الكاتب اذا لم يكن ثابتا لا يكون انسانا ولما ثبت وثبت
انه انسان ثبت انه حاصل ايضا لما هو الانسان قوله والسالبة الجزئية لا تنعكس لما علمت فى مثاله بالضرورة كل حيوان
انسان ثم كل انسان حيوان نعم كل انسان حيوان **اشارة** الى عكس الممكنات اما القضايا الممكنة فلم يجب
عكس فى السلب فانه لعله ان ذو الحق ما يمكن ان يكون لا شيء من الناس يحتاج اليه يكون ولا يمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب
بعض ممن يكتب انسانا قوله ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه يريد به بعض الفضلاء فى بيان ان الممكن الخاص
ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون نائما من جهة ما هو نائم فبعض ما هو نائم فهو من جهة ما هو نائم
يمكن ان يكون حيوانا الا ان حيوانيته ليست من جهة ما هو نائم حتى يكون لضرورية من تلك الجهة ورد الشيخ بانه مغالطة
اما اولا فلان قوله من جهة ما هو نائم اخذ جزء من المحمول فى الاصل والعكس جميعا وكان الواجب ان يجعل جزء من الموضوع
فى العكس ويصير العكس فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم يمكن ان يكون حيوانا وح يكون كذبه ظاهرا لان النائم
من جهة ما هو نائم لا يكون حيوانا وكاشيء اخر غير النائم واما ثانيا فلان هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد المط
لان انعكاس القضية فى مادة واحدة لا يقتضى انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها فى مادة يقتضى عدم انعكاسها
مطلقا قوله وربما قال قائل ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة اشارة الى ما يذهب اليه بعض القدماء فانهم
حكموا بانها تنعكس جزئية لانها فى قوة موجبتها وهى تنعكس موجبة جزئية ممكنة عكسها فى قوة سالبة ممكنة جزئية وقد
غلطوا فيه لان الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة لبست موجبة فى قوة سالبتها قوله ويوهم بعكس
للسلب الجزئى الممكن كما اشار اليه الى بعض مذاهبهم وباقى الفصل غنى عن الشرح **النهج السادس**
اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق بها وتخصيص اقوله لما فرغ من بيان احوال التدوين للقضايا شرع فى
بيان احوالها المادية فانهما يشتركان فى ان البحث عنهما من حيث يتعلق بالقضايا الا انه متقدم على البحث عن
صور الاقوال المنتقلة عن القضايا وموادها قوله وتخصيص اى من جهة ما يحصل به التصديق من حيث انه يفيد الفعل
ما للنفس تحدثها القضية قوله اصناف القضايا المستعملة فيما بين القايسين ومن يجرى مجراهم اربعة مسلمات
ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات اقول يريد بمن يجرى مجرى القايسين مستعملى الاستقراءات
والتمثيلات ووجه انحصار القضية اما ان تقتضى تصديقا او تاثيرا غير التصديق او لا يقتضى احدهما والاول
ان يقتضى تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب اولى اى لا يشبه السبب وما يكون لسبب فهو المسلمات
وما يكون لما يشبه السبب فهو المشبهات بغيرها وغير الجازم هو المظنونات وما معها من المشهورات فى بادى الرأى
والمقبولات من وجه وما يقتضى تاثيرا غير التصديق فهو المخيلات وما لا يقتضى تصديقا ولا تاثيرا فلا تستعمل لعدم
الفائدة قوله والمسلمات اما معتقدات واما ماخوذات وذلك لان السبب اما ان يكون من تلقاء نفس المصدق
او من خارج قوله والمعتقدات اصنافها ثلثة الواجب قبولها والمشهورات والوهميات وذلك لان الحكم اما
ان يعتبر فيه المطابقة للخارج او لا فان اعتبر وكان مطابقا قطعا فهو الواجب قبولها والا فهو الوهميات وان
لا يعتبر فهو المشهورات قوله والواجب قبولها اوليات ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات و
المتواترات وقضايا قياساتها معها وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج فيه الى شيء غير نفسه وطرفى الحكم او يحتاج

والاول هو الاوليات والثاني لا يخ اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه ويعينه على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معا والاول هو المشاهدات والثاني لا يخ اما ان يكون تحصيل ذلك الشيء بالاكتساب او لا يكون وما بالاكتساب اما ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة والاول هو الحدسيات والثاني ليس من المبادي بل هو العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج فيهما الى كليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه ستة اقسام وظاهر كلام الشيخ يقتضي انه جعلها اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج فيه العقل الى شيء غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات وثانيها ما يستعان فيه بالحواس وهو المشاهدات وثالثها ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين وهو اما خفي وهو المجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر غير مكتسب وهو القضايا التي قياساتها معها واما الظاهر المكتسب فليس يقع في المبادي واعلم ان هذه القسمة ليست بذاتية فان الاقسام قد تتداخل باعتبارات كما سيجيء بيانه ولذلك جعلها الشيخ اصنافا قوله فلنبدأ بتعريف انحاء الواجب قبولها وانواعها من هذه الجملة فاما الاوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته وغريزته اقول الحكم الذي له علة فهو انما يجب اذا اعتبر مع علته ولا يجب بدون ذلك والحكم اليقيني هو الواجب في نفسه الذي لا يتغير وهو الذي يجب قبوله فكل حكم عرف بعلته فهو يقيني وما لا يعرف بعلته فهو ليس بيقيني سواء كان له علة او لا والعلة قد يكون هي اجزاء القضية وقد يكون شيئا خارجا عنها وهو الحكم الاولي الذي يوجبه العقل الصريح لنفس تصور اجزاء القضية لا لسبب خارج فان كانت اجزاء القضية جلية التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو واضح لمن تكون جلية عنده غير واضح لغيره واذا توقف العقل في الحكم الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما لنقصان الغريزة كما يكون للبله والصبيان واما لتدنس نفس بعقائد مضادة للاوليات كما يكون لبعض العوام والجهال قوله واما المشاهدات فكالمحسوسات فهي القضايا التي انما يستفيد التصديق بها من الحس اه اقول هذه ثلثة اصناف احدها ما نجده بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثاني ما نجده بحواسنا الباطنة وهي القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر والثالث ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها وهي كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا والاحكام الحسية جميعها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله ويجري مجرى المجربات من وجه قوله واما المجربات فهي قضايا واحكام تتبع مشاهدات منا يتكرر فيفيد اذكارا يتكرر بها فيتأكد منها عقد قوي اه اقول المجربات يحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك القياس هو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فاذا هو انما يستند الى سبب فيعلم من ذلك ان هناك سببا وان لم يعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء ان التجربة يقارنها هذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة قد تكون كلية وذلك عند ما يكون تكرر الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع وقد يكون حكم واحد مجربا كليا عند شخص واكثريا عند آخر وغير مجرب اصلا عند ثالث ولا يمكن اثبات المجرب للمنكر الذي لم يجربه التجربة قوله وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده انما ذلك على الفلسفي الناظر في كيفية استناد المسببات الى اسبابها فالمجرب عند المنطقي من المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي قوله ويتضاف اليه احوال الهيئة فينعقد التجربة فالمشاهدة اذا تكررت مقرونة بهيئة ما من وقوع في زمان بعينه او مكان بعينه او على وجه معين او مع شيء ما غير فالحكم الكلي انما

يحصل

ه كذلك وهم اكثر الناس وليس شيء من هذا الوجيه العقل الساذج ولو توهم نفسه وانه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا نفسانيا او

يحصل مقيدا بتلك القيود والشرائط فلا يحصل مطلقا عنها البتة وذلك كمن شاهد ان كل مولود بالزنج فهو اسود فله ان يحكم كذلك وليس له ان يحكم ان كل مولود اينما كان فهو اسود وينبغي ان يفرق بين ما يقارنه بالذات وبين ما يقارنه بالعرض لئلا يغلط فالحاصل ان التجربة يعطي الحكم الكلي مقيدا والعقل المجرد هو الذي يعطيه مطلقا كما ان الحس هو الذي يعطيه جزئيا قوله وما يجري مجرى المجربات الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها اه اقول هي جارية مجرى المجربات في الامرين المذكورين اعني تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما يتوقف عليه بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري فليس من المبادي وسيجيء الفرق بين الفكر والحدس في النمط الثالث ولما كان السبب غير معلوم في المجربات الا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك فانها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها والحدسيات ايضا يختلف بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها لغير الحادس ولذلك يعد من المبادي قوله وكذلك القضايا المتواترة وهي التي تسكن اليها النفس سكونا تاما يزول معه اه اقول الشهادات قد تكون قولية وقد لا تكون كالامارات والرجوع فيه الى حصول اليقين وزوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطأة الشهداء وامتناع اجتماعهم على الكذب وبعض الظاهريين من نقلة الحديث ذهبوا الى انه يحصل بشهادة اربعين من الثقات فرد الشيخ عليهم واعلم ان المتواترات ايضا يشتمل على تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر هو علم جزئي من شانه ان يحصل بالاحساس وذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات حكم المحسوسات ولذلك لا يقع في العلوم بالذات قوله واما القضايا التي قياساتها معها فهي قضايا اه اقول هذه تسمى فطرية القياسات من القياس في قولنا الاثنان نصف الاربعة لان الاثنين عدد قد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد قوله فاما المشهورات من هذه الجملة فمنها ايضا هذه الاوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هي واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ومنها الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهي آراء لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك لم يقض الانسان بها طاعة لعقله او وهمه او حسه مثل حكمنا ان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من الناس وان صرف كثيرا عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعا لما في الغريزة من الرقة لمن يكون غريزته الخ كما ان المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون الآراء عليها مطابقة فبعض القضايا اولي باعتبار ومشهور باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم منها بما يشتمل على حدود وسطى كسائر النظريات ولذلك يتطرق التغير اليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لا يستصغر بالقياس الى جزئه في حال من الاحوال وللشهرة اسباب منها كون الشيء حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها ما يناسب الحق الجلي ويخالفه بقيد خفي فيكون مشهورا مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم الشيء حكم شبيهه وهو حق لا مط ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه من التأديبات الصلاحية وما يطابق عليه الشرائع الالهية واما خلقيات

مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرام واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضيه الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات والمتضايفات وغيرها كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان تكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الاباء حسن او عند الاكثرين كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند بعض اهل النظر المبادي والاراء المحمودة هي ما يقتضيه المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة وهي الذايعات وقد يقابل المشهورات كقولنا الجبن مؤثرة باعتبار وموت الشهداء مؤثر باعتبار قوله واما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني يقضي بها قضاء شديد القوة لانه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم من المعلوم ان المحسوسات اذا كان لها مباد واصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يكن ان يتمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا فان الوهم نفسه وافعاله لا يتمثل في الوهم ولهذا ما يكون الوهم مساعدا للعقل في الاصول التي ينتج وجود تلك المبادي فاذا تعديا معا الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجبه وهذا الضرب من القضايا اقوى في النفس من المشهورات التي ليست باولية ويكاد يشاكل الاوليات ويدخل في المشبهات وهي احكام النفس في امور متقدمة على المحسوسات واعم منها على نحو ما يجب ان لا يكون لها وعلى نحو ما يجب ان يكون او يبطل في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد ان لا بد من خلاء ينتهي اليه الملاء اذا تناهى وانه لا بد في كل موجود من ان يكون مشارا الى جهة وجوده وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت مشهورة وانما يثلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر وهو مع انه باطل شنيع ليس بلا شهرة بل يكاد ان يكون الاوليات والوهميات التي لا تزاحم من غيرها مشهورة ولا ينعكس فقد فرغنا من اصناف المعتقدات من جملة المسلمات احكام الوهم في المحسوسات حقه ان يصدقه العقل فيها ولغلطها فيها كانت ما يجري مجرى الهندسيات شديدة الوضوح يكاد يقع فيها اختلاف اراء واما في المعقولات الصرفة اذا حكمت احكام محض المحسوسات فهي كاذبة يكذبها العقل ويأتي بمقدمات لا ينازعها فيها وينتجها على صورة مقبولة عندهما فينتج ما ينافي حكم الوهم ويكابر الوهم في الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتاليف المقتضية اياها الذائعة وتلك المعقولات اما امور جزئية هي مبادي المحسوسات واما امور كلية تعمها وتعم غيرها وهو معنى قوله في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها ويكون احكامه عليها على وجه يمتنع ان يكون عليها كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلك وعلى وجه يكون في المحسوسات كذلك فان كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع او يظن انها كذلك كالخلاء فانه يظن ان عدم المماسة فيما بين المحسوسات خلاء قوله ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم اي لا يكاد من دفع عن القول بالخلاء مثلا ان يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف ما يقتضيه وسمى قوله على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر يريد ما ذكرنا اولا وهو مع انه باطل شنيع وذلك لان احكام الوهم مشهورة في الاكثر لانه اقرب الى المحسوسات واوقع في ضمائر الجمهور قوله واما المأخوذات فمنها مقبولات اه اقول هي اما ان تقبل ويحكم بها واما ان لا تقبل بل يحكم بها لغرض ما والاول مقبولات اما من جماعة كما عن المشائين ان للفلك طبيعة خامسة او عن نفر كاصول الارصاد عن اصحابها او عن نبي وامام كالشرائع والسنن او عن حكيم كاحكام تنسب الى بقراط كالطب او من شاعر كابيات تورد شواهد او تكون مقبولة

من غير ان ينسب الى معقول عنه كالامثال السائرة وقبل المأخوذات اما بتسليم من هو اعلى مرتبة فهو المقبولات او من هو ادنى مرتبة وهو الموضوعات في مبادي العلوم او من هو مقابل وهو الموافقة في المجادلات قوله واما المظنونات فهي اقاويل وقضايا وان كان المحتج يستعملها جزما فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن من دون ان يكون جزم العقل منصرفا عن مقابلها وصنف من جملتها المشهورات بحسب بادي الراي غير المتعقب فهي التي يفاوض الذهن فيشغله عن ان يفطن الذهن لكونها مظنونة او كونها مخالفة للشهرة الى ثاني الحال وكان النفس يذعن لها في اول ما يطلع عليها فان رجعت الى ذاتها عادت الاذعان ظنا او تكذيبا واعني بالظن هيهنا ميلا من النفس مع شعوره بامكان المقابل ومن هذه المقدمات قول القائل انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد يدخل المقبولات في المظنونات اذا كان الاعتبار من جهة ميل نفس يقع هناك مع شعور بالمقابل قوله واما المشبهات فهي التي تشبه شيئا من الاوليات وما معها والمشهورات ولا يكون هي هي باعيانها وذلك الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنى والذي يكون بتوسط اللفظ فهو اما ان يكون اللفظ واحدا والمعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ في نفسه كما يكون في المفهوم من لفظ العين وربما خفي ذلك جدا كما يخفى في النور اذا اخذ تارة بمعنى المبصر واخرى بمعنى الحق عند العقل وقد يكون بحسب ما عرض للفظ في تركيبه اما في تركيبه كقول القائل غلام حسن بالسكونين او بحسب اختلاف دلائل حروف الصلات فيه التي لا دلائل لها بانفرادها بل انما تدل بالتركيب وهي الادوات باصنافها مثل ما يقال ما يعلم الانسان فهو كما يعلمه فتارة هو يرجع الى ما يعلم وتارة الى الانسان وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ من تصريفه وقد يكون على وجوه اخر من جمعها ان يطول فيها الفروع وتكثر واما الكائن بحسب المعنى فمثل ما يقع بحسب ايهام العكس مثل ان يؤخذ كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك اذا اخذ لازم الشيء بدل الشيء فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه ان يتوهم ويلزمه انه مكلف مخاطب فيتوهم ان كل ما له وهم وفطنة ما فهو مكلف وكذلك اذا وصف الشيء بما وضع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا بانه يبرد اذا شبه ما يبرد من جهة وكذلك اشياء اخر تشبه هذه وبالجملة كل ما يروج من القضايا على انه بحال يوجب تصديقا لانه يشبه او يناسب ما هو بتلك الحال او قريب منه فهذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية وقد بقيت المخيلات التي تشبه الاوليات فقد تقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات فقد تقع في المشاغبات وهي اما لفظية واما معنوية واللفظية ستة هي التي تقع بسبب الاشتراك اما في اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين او بحسب احواله الداخلة فيه كالتصاريف او العارضة له من خارج كالاعجام واما المركب في تركيبه الذي يمكن ان يحمل على معنيين او في وجود التركيب وعدمه فيظن المركب غير المركب وغير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ هيهنا ثلثة ثلثة اوجه احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر اللفظ المفرد وقسمه الى ظاهر كالعين وخفي كالنور وثانيها ان يقع بحسب التركيب وهو القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف بسبب حذف العوارض التي لو لم تحذف لما كان مشتبها كقولنا غلام حسن بالسكونين فان الغلام يمكن ان يكون مضافا الى حسن ويمكن ان يكون موصوفا به ويتميز احدهما عن الاخر عند التحريك والى ما ليس كذلك كما هو اختلاف دلائل الصلات وثالثها ما يكون بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثاني من الستة المذكورة واشار بقوله وقد يكون على وجوه اخرى الى باقي الاقسام واما المعنوية فقد يكون جميعها بحسب ما يذكر في المغالطات سبعة وينقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمؤلفة والاول ثلثة اولها ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج لان الثلج ابيض وثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا الشيء موجود مطلقا لكونه موجودا بالقوة مثلا وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو يكون بان يؤخذ لازم الموضوع بدله

قولنا كل ذي وهم مكلف لان الانسان مكلف وذو وهم ومثال ما يؤخذ عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا يبرد لانه يزيل السخن ويعرض انه يزيل السخن ان يبرد فاذن قد وصف بما وقع منه على سبيل العرض اذ اشبه المبرد بالذات من جهة التبريد ان اصل بهما والشيخ اقتصر من هذه الثلثة على اثنين والاربعة التي لم يذكرها هي المتعلقة بالمؤلفة وهو جمع المسائل في مسئلة ووضع ما ليس بعلة علة المصادرة على المط وسوء التركيب سيجيء ذكرها قوله وبالجملة كل ما يروج من القضايا على انه بحال يوجب تصديقا لانه شبيه او مناسب لما هو بتلك الحال او قريب منه لشبه له السبب الجامع لجميع انواع الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره قوله واما المخيلات فهي قضايا يقال قولا تؤثر في النفس تاثيرا عجيبا من قبض او بسط وربما زاده في تاثير التصديق وربما لم يكن ثمه تصديق مثل ما يفعل قولنا وحكمنا في النفس ان العسل مرة متهوعة على سبيل محاكاة المرة فتاباه النفس وتنقبض عنه واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يدعونه اقداما واحجاما صادرا عن هذا النحو اه اقول الناس للتخييل اطوع منهم للتصديق ولذلك قال الشيخ يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يدعونه اقداما واحجاما صادرا عن هذا النحو ولاجله ما يفيده الاشعار من الحروب عند الاستماحة والاستعطاف وغيرها والتخييل اما يقتضيه اللفظ فقط لجزالته وهو لجودة هيئته واما ما يقتضيه المعنى فقط وهو لقوة صدقه او شهرته واما ما يقتضيه امر آخر وهو حسن المحاكاة فان سبب تاثر النفس فيه هو الهيئة الخارجة عن التصديق والمحاكاة الحسنة قد تكون بمجرد المطابقة وقد يكون بتحسين الشيء وقد يكون بتقبيحه قوله ثم نذهب في نقول ان اسم التسليم يقال على احوال القضايا من حيث توضع اه اقول فسر التسليم بانه حال القضية من حيث توضع وضعا وضعا ويحكم بها كالتي يقف ما كان فربما كان التسليم من وهذا الوضع هو بالمعنى الاعم من التسليم كما ذكرناه في اول الكتاب وظهر منه انه ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشارح من ان الوضع هو تسليم الجمهور والتسليم هو تسليم شخص ما

النهج السابع

وفيه الشروع في التركيب الثاني من الحجج اقول التركيب الاول للقضايا والثاني لما يتركب عنها ولا يكون في حكمها وهي الحجج

اشارة

الى القياس والاستقراء والتمثيل اه اقول كل حجة فهي انما يتالف من قضايا وينجه الى مط يستحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة بحجة والا لتسلسل او دار فلابد من الانتهاء الى قضايا ليس من شانها ان تكون مطلوبة بل المبادي للمطالب وهي التي يرجع فيها الى القبول والتسليم كما عددناه في النهج المتقدم قبولا اما واجبا كما في الاوليات وما ذكر معها او غير واجب كما في المقبولات او ما يجري مجريها وتسليما اما حقيقيا كما في المسلمات في بادي الراي وجميعها قد يكون كذلك على الاطلاق كالاوليات المشهورة وقد يكون بحسب اعتبار ما كالذائعات الصرفة التي تكون باعتبار الشهرة مقبولة مسلمة غنية عن البيان فهي بذلك الاعتبار مباد للجدل وباعتبار الحق غير مقبولة ولا مسلمة بل محتاجة الى بيان يحكم بكونها مستحقة اما للقبول والتسليم او للرد والمنع وهي بذلك الاعتبار مسائل من العلوم ولا يلتفت عند الاعتبار الثاني الى كونها مقبولة مسلمة بالاعتبار الاول فاذا كل ما هو مطلوب بحجة فهو اما شيء لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه وكل حجة فانما هي حجة بالقياس الى شيء هو كذلك واصناف الحجج ثلثة وذلك لان الحجة والمط لا يخلوان من تناسب ما ضرورة والا لامتنع استلزام احدهما الاخر فذلك التناسب يكون اما باشتمال احدهما على الاخر او بغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخ اما ان يكون الحجة هي المشتملة على المط وهو القياس وبالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن الاشتمال فلابد وان يشملهما ما به يتناسبان وهو التمثيل وانما قال واصناف

الحجج ولم يقل وانواعها لان الحجة الواحدة قد تكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة برهانا ويكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا لم يقعا على ما يجري فيهما مجرى القياس في افادة اليقين وما مع الاستقراء الذي ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء ويشبهه وهو ما لا يقع في المحاورات العلمية وذلك لان الاستقراء الذي يستوفي الاقسام حقيقة اعني التام فقد يقع في البراهين والذي يدعى فيه الاستيفاء ويؤخذ على انه مستوفى بحسب الشهرة فقد يقع في الجدل وما عداهما مما يخيل انه يشتمل على اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء فهو ليس بالاستقراء بل يجري بروايستعمل في سائر الصناعات وما مع التمثيل فكالقياس الاقتراني وكالتمثيلات الخالية عن الجامع اذ هي ليست بتمثيل في الحقيقة بل بحسب الظن والفاضل الشارح فسر ما مع الاستقراء التام وهو قسم منه وما مع التمثيل بما يستعمله الجدليون وهو التمثيل نفسه قوله واما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة مثل حكمنا اه اقول القياس والاستقراء يختلفان بتبادل الاصغر والاوسط فالقياس ان تقول كل انسان وفرس وطائر حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل والاستقراء ان تقول كل حيوان اما انسان او فرس او طائر وكلها يحرك فكه الاسفل فالخلل فيه يقع من جهة الصغرى في الاستقراء المشتمل على الحصر التام وتناقض الاسم يقع مطلقا على التناقض والذي بينه الشيخ وهو لا يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان مغالطة وفي الجدل ليس بمغالطة ولا يمنع الا بايراد النقض وما في الكتاب ظ قوله واما التمثيل فهو الذي يعرفه اهل زماننا بالقياس اه اقول بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل اما المتكلمون ففي مثل قولهم للسماء محدث لكونه متشكلا كالبيت ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهدا والسماء غائبا والمتشكل معنى وجامعا والمحدث حكما ولا يبقى للتمثيل التام من هذه الاربع والفقهاء لا يخالفونهم الا في اصطلاحات واذا ارد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا السماء متشكل وكل متشكل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى واردء نوع التمثيل ما اشتمل على جامع عدمي ثم ما خلا عن الجامع وجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم ويثبتون تعليله به تارة بالطرد والعكس وهو التلازم وجودا وعدما وهو مع انه يقتضي كون كل واحد منهما علة للاخرى لا يجدي بطائل لان التلازم لو صح لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع تنازع وتارة بالتقسيم والسبر وهو ان يقال تعليل الحكم اما يكون البيت متشكلا او بكونه كذا وكذا ثم يسبر فلا يوجد معللا بشيء من الاقسام الا بكونه متشكلا فيعلل به وهم يطالبون اولا بكون الحكم معللا وثانيا بحصر الاقسام وثالثا بالسبر المزدوجات الثنائية فما فوقها مما يمكن ولو سلم الجميع لما افاد اليقين ايضا لان الجامع ربما يكون علة للحكم في الاصل لكونه اصلا دون الفرع او ربما انقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم ايهما وقع دون الثاني وقد اختص الاصل بالاول ثم ان صح كون الجامع علة للفرع كان الاستدلال به برهانا والتمثيل بالاصل حشوا وموضع استعمال التمثيل الخطابة ثم الشعر ويسمى في الخطابة اعتبارا والمنع منه يسبر عنه برهانا قوله واما القياس فهو العمدة وهو قول مؤلف من اقوال اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر القياس قد يكون بالفاظ مسموعة وقد يكون بافكار ذهنية وكذلك القول فالقول المسموع جنس للقياس المسموع والذهني للذهني وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك او التشابه في حد ما هو كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالقضية المستلزمة لعكسها ليس بقياس

والقياس

فالقياس هو المؤلف من اقوال وليس من شرط القياس ان يكون ما اورد فيه مسلما كما سيصرح به الشيخ بل من شرطه كونه بحيث اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف لا يكون مسلما اصلا والقول اللازم انما يتبع الاقوال في الصدق دون الكذب كما عرفت في باب العكس وقوله ما يلزم عنه يشمل ما يلزم لزوما كما بيّنا في القياسات الكاملة وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها وقوله لذاته يفيد انها لا تستلزم القول الاخر لا ضمار ها على قول لم يصرح به او يكون بعضها في قوة قول اخر بل لكونها تلك الاقوال فحسب واما الاقوال التي يلزم عنها قول بشرط اضمار قول اخر كما سبق في قياس المساواة واما التي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة قول اخر فكما لو قلنا الجسم ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم وانما لزم عنها ذلك لكون الثاني منهما في قوة قولنا الممكن ليس بقديم وقد يزاد في هذا الحد قيد ان اخر فيقال القول الاخر متعين اضطرارا وفائدة قيد التعين ان قولنا في الشكل الاول مثلا لا شيء من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ لو يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعا مع انه يلزم عنه قول اخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض المواد دون بعض كما اذا اقترن قولنا لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل انسان ناطق وتارة بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول لا شيء من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك فلا يكون ذلك اللزوم ضروريا وفرق بين ما يلزم لزوما ضروريا عنها وبين ما يلزم عنها ضروري فالمراد هو الاول فان من الاقيسة ما يلزم عنها قول ممكن ولكن لزوما ضروريا قوله واذا اوردت القضايا في مثل هذا الشيء الذي يسمى قياسا او استقراء او تمثيلا سميت مقدمات والمقدمة قضية صارت جزء قياس او حجة واجزاء هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل الى الافراد الاول التي لا يتركب القضية من اقل منها تسمى حدودا اكثره ظاهر وانما قال واجزاء هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية زوائد تجري مجرى الحشو فلا تكون هي ذاتية ومن الذاتية ما لا يبقى بعد التحليل وهو الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب وجميع ذلك ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد التحليل الى اجزاء القضية وانما سميت حدودا لانها تشبه حدود النسب المذكورة في الرياضيات **اشارة** خاصة الى القياس والقياس على ما حققناه نحن على قسمين اقتراني واستثنائي فالاقتراني هو الذي لا يتعرض فيه للتصريح باحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة مثل ما اوردنا في المذكور واما الاستثنائي فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولك ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكنه غني فهو اذا لا يظلم فقد وجدت في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة بعينها ومثل ذلك قولك ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغييرا شديدا لكنها غيرت النبض تغييرا شديدا فينتج انها ليست حمى يوم فنجد في القياس اه اقول المنطقيون قسموا القياس الى ما يتألف من حمليات او شرطيات وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات لانهم لا يتنبهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم الاول هي الحمليات الصرفة والاستثنائية الموسومة بالشرطيات لا غير فلما وقف الشيخ لا خراج الشرطيات الاقترانية من القوة الى الفعل فحقق ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات وفي باقي الفصل ظاهر **اشارة** خاصة الى القياس الاقتراني القياس الاقتراني يوجد فيه شيء مشترك مكرر يسمى الحد الاوسط مثل ما كان في مثالنا السالف ب وبوجد اه هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات وهو ظاهر والاوسط سمي اوسط لانه واسطة بين حدي المطلوب بها يتبين الحكم باحدهما على الاخر والاصغر سمي اصغر لاحتمال كونه جزئيا تحت الاوسط في الترتيب والاكبر سمي اكبر لاحتمال كونه كليا فوق الاوسط في تلك الترتيب والفاضل الشارح اورد ههنا اشكالا

الاول انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج والمتكرر ههنا ليس حدا في المقدمتين بل جزء حد من احدهما وجزء تام من الاخرى وكذا اذا قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت والثاني اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس تكرر الحد بتمامه ولم ينتج ثم قال واجيب عن هذا بان الحيوان الذي هو جنس ليس هو الذي يقال على الانسان وذلك لان الاول بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فاذن المعنى مختلف وهو ضعيف لان الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان وغيره لم يكن جنسا وايضا انكم قلتم الحيوان بشرط لا شيء هو المادة فكيف جعلتموه جنسا وايضا هو جزء الجزء سابق في الوجود فكيف يقوم الفصل وايضا يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذي هو الجنس الاعلى سابقا في الوجود على الجزء الذي هو الجنس بخلاف ما ذكرتموه وشنع في جميع ذلك على الشيخ ثم قال الاشبه ان يكون الجواب ان الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول على الانسان فالذي يحمل على الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق واقول الجواب عن اشكاله الاول انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج فا مساو لج فقد وضعنا القول في القضية الثانية على ب الذي هو جزء من احد حدي القضية الاولى كانه في القضية الثالثة ويكون ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف الة حديدية فزيد مقتول بالة حديدية فهذه القضية هي القضية الاولى الا ان السيف قد حذف منها واقيم مقامه ما هو محمول عليه ثم لا يخلو اما ان يكون بين مفهوم المقتول بالسيف والمقتول بالة حديدية تغاير يقتضي ان يكون احدهما المحمول على الاخر او لا يكون بينهما تغاير اصلا بل هما بمنزلة لفظين مترادفين يعبر بهما عن شيء واحد وعلى التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف الة حديدية في قوة قياس صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول بالالة الحديدية وينتج ما ذكرناه وعلى التقدير الثاني لا يكون ذلك قياسا ولا في قوته بل كان قولنا زيد مقتول بالالة الحديدية الذي ظنناه نتيجة فهو بعينه قولنا زيد مقتول بالسيف الذي ظنناه مقدمة لم يكن بينهما فرق لان محموليهما اسمان مترادفان الا ان احدهما يشتمل على جزء هو لفظ ب والثاني يشتمل على جزء هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد منهما شيء واحد وقس عليه المثال الثاني المذكور وما يجري مجراهما وعن اشكاله الثاني ان الجواب الاول وهو ان الحيوان الذي هو الجنس غير الذي هو المقول على الانسان حق لكن ليس وجه التغاير ان احدهما بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فان كليهما لا بشرط شيء فان شرط الشيء ههنا يراد به ما من شانه ان يدخل في مفهوم الحيوان عند صيرورته محصلا بل وجه التغاير ان احدهما ماخوذ مع شيء وان لم يكن اخذ ذلك الشيء شرطا في مفهومه ليحصل والثاني ليس ماخوذا مع شيء وان جاز ان يؤخذ مع شيء وبيانه ان الحيوان المقول على الانسان ليس بعام ولا خاص اذ يمكن حمله على زيد كما امكن حمله على الانسان والذي هو الجنس فهو من حيث هو جنس عام مركب من الاول ومن معنى العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو جنس على شيء مما هو تحته وفرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصيره جنسا وبين ما قد عرض له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني وما اجاب به على سبيل الشك فليس بشيء لان الحمل على شيء بشرط حمله على غيره ليس بمعقول اذ لا يقال الانسان حيوان بشرط ان يكون الفرس ايضا حيوانا حتى يصدق ذلك ان صدق هذا ويكذب ان كذب فهذا المحمول على شيء اذا اشترط فيه الحمل على غيره فقد خرج من ان يكون محمولا فضلا عن ان يكون احدهما الا انه من حيث هو كذلك ليس باحدهما فلا يمكن ان يقال لاحدهما انه صار لشيء يصلح ان يكون غيره وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع الا ان الشارح لما اورده فقد لزمنا ان نبحث عما هو الحق فيه **اشارة** الى اصناف الاقترانيات الحملية اما القسمة فوجب ان يكون الحد الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا على الاكبر واما بعكس ذلك واما محمولا عليهما

واما

واما موضوعا لهما جميعا لكنه كما ان القسم الاول وهو الذي يسمونه الشكل الاول قد وجد كاملا فاضلا اه اول المقدمون فقسموها الى ما يكون الاوسط محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى و الى ما يكون موضوعا فيهما و الى ما يكون محمولا فيهما فاخرجت الاشكال الثلثة ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتاخرون لما تنبهوا لذلك اعتذروا لهم بان الرابع قد حذفوه لبعده عن الطبع وذلك لان الاول هو المرتب على الترتيب الطبيعي ومخالفة الرابع له في مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن الطبع واذا كان من عادتهم بيان الشكلين الاخرين بعكس احدى المقدمتين ليرجع الى الشكل الاول ووجدوا بيان الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين جميعا حكموا بانه يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة واعلم ان الشكلين الاخرين وان كانا يرجعان الى الاول بعكس احدى المقدمتين فليسا بحيث يكون الاول مغنيا عنهما وذلك لان من المقدمات ما يكون له وضع طبيعي يعسر العكس عن ذلك كقولنا الجسم منقسم والنار ليست بمرئية فان عكسهما ليس بمقبول عند الطبع ذلك وامثالها انما يختص بالوقوع في شكل من الاشكال بعينه لا ينبغي ان يتكلف بردها الى غير ذلك الشكل واذا كان ذلك كذلك فللشكل الرابع ايضا غناء لا يقوم غيره مقامه اما في الضروب التي يرتد بقلب المقدمات الى الشكل الاول فلان من المطالب ما هو كذلك واما في الضروب التي لا يرتد بقلب المقدمات الى الشكل الاول فللمقدمات والمطالب جميعا واعلم ان القياس ينقسم الى كامل والى غير كامل والكامل في الحمليات هو اكثر ضروب الشكل الاول لا غير وهذه قسمة القياس بحسب العوارض قوله ولا ينتج منها شيء عن جزئيتين وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب او السلب قوله واما عن سالبتين ففيه نظر المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد عن سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض الصور وهو ان يكون السالبة في احدى المقدمتين في قوة الموجبة ولذلك قال ففيه نظر قوله الشكل الاول هذا الشكل اقول المحصورات الاربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة فالاقترانات الممكنة بحسبها تكون ستة عشر في كل شكل لكن بعضها لا ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبرت الجهات في المقدمتين في الضروب المنتجة حصلت ضروب من المختلطات عددها ما يحصل من ضرب عدد تلك الجهات في نفسه ولكل شكل شرائط في ان ينتج هي اسباب الانتاج وفقدانها اسباب العقم فللشكل الاول شرطان الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي تكون سالبة يلزمها موجبة او مساوية لها كالموجبة الوجودية اللادائمة فان هذه السوالب قد ينتج بقوة تلك الموجبات وتكون النتائج هي نتائج الموجبات والممكنة في قول الشيخ بان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكنا في طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل لان الممكن الصرف لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط بالفعل وقد حكم الشيخ بدهيا فانه قال او في حكم دخول اصغره في الاوسط واعلم ان هنا موضع نظر وذلك ان مثل هذا القياس اعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون منتجا لذاته بل لغيره وقد اعتبر هذا القيد في حد القياس والتحقيق فيه ان السلب والايجاب في امثال هذه القضايا انما يكون في العبارة فقط ويكون ربط محمولاتها الى موضوعاتها في نفس الامر ربطا ايجابيا المحتمل للطرفين او الوجود المشتمل عليهما فهي انما تنتج لتلك النسبة لذاتها لا للايجاب والسلب اللفظيين وهذا الشرط اعني الاول يفيد دخول الاصغر في الاوسط الذي به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط ام لا فان كلا الامرين محتمل

كما ان الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس ولا يقع على الحجر وهما خارجان عنه والشرط الثاني كون الكبرى كلية وهذا الشرط يفيد تادية الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزء الذي وقع عليه الحكم من الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يقع على الناطق ولا يقع على الناهق وهما داخلان فيه وقد ظهر مما تقرر ان حكم النتيجة في الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم كان قوله وقرائنه القياسية بينة الانتاج فهذان الشرطان اعني ايجاب الصغرى وكلية الكبرى يوجدان معا في اربع قرائن من الستة عشر المذكورة فان الايجاب اما كلي واما جزئي والكلية اما ايجابية او سلبية ومضروب الاثنين في نفسه اربعة فاذن القرائن القياسية اربعة والباقية عقيمة لفقدان احد الشرطين او كليهما واذا كانت الصغريات موجهة بجهات تستلزم سالبتها من جهتها كانت القرائن القياسية ثمانية وجميع هذه القرائن بينة الانتاج في هذا الشكل لما نذكره قوله فانه اذا كان كل ج هو ب ثم قلت وكل ب هو بالضرورة او بغير الضرورة ا كان ج ايضا ا على تلك الجهة هذا هو الضرب الاول فينتج موجبة كلية تابعة للكبرى في الضرورة واللاضرورة قوله وكذلك اذا قلت بالضرورة لا شيء من ج ب او بغير الضرورة دخل ج تحت الحكم الاول لا محالة وهذا هو الضرب الثاني وينتج سالبة كلية كذلك قوله وكذا اذا قلت بعض ج ب ثم حكمت على ب باي حكم كان من سلب او ايجاب بعد ان يكون عاما لكل ب دخل ذلك البعض من ج الذي هو ب فيه فيكون قرائنه القياسية وهذان الضربان صغراهما موجبة جزئية وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة وهما الثالث والرابع ينتج الثالث موجبة جزئية والرابع سالبة جزئية فهذه هي الضروب الاربع المنتجة من المحصورات الاربع قوله وذلك اذا كان كل ج ب بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان فليس يجب ان يتعدى الحكم من ب الى ج تعديا بينا اقول معناه ان كون انتاج هذه القرائن وكون النتيجة تابعة للكبرى في الجهات المذكورة انما يكون بينا اذا كان الاصغر داخلا بالفعل في الاوسط وذلك بكون الصغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة يلزمها موجبة فعلية اما اذا كانت الصغرى بالامكان فليس يتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر تعديا بينا بل انما يتعداه بالقوة فقط ويحتاج الى بيان والحاصل ان قياسات هذا الشكل كاملة اذا كانت ممكنة والصغرى التي يكون الحكم فيها بالقوة اما ان يؤلف مع كبرى ايضا بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية فهذه ثلث اختلاطات محتاجة الى البيان وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف والافتراض والرد الى الاختلاطات الفعلية من الشكلين الاخرين وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط كثير وسوء ترتيب فعدل الشيخ من تلك الطريقة في هذا الكتاب وبينها ببيانات ثلثة قوله لكنه ان كان الحكم على ب بامكان لكان هناك امكان امكان وهو قريب من ان يعلم الذهن انه امكان فان ما يمكن ان يمكن قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن هذا بيان الاختلاط الاول وهو الاختلاط من الممكنتين وقد اكتفى فيه بان الذهن يعلم بسهولة ان ما يمكن ان يكون ممكنا وذلك لان الشيخ يميل الى ان هذا الاختلاط كامل غير محتاج الى زيادة بيان وبيان ذلك ان الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال فاذا فرض ان ج الذي يمكن ان يكون ما يمكن ان يكون ا قد خرج من الامكان الاول الى الوجود فقد سقط الامكان الاول وصار ج هو ما يمكن ان يكون ا بحسب ذلك الفرض ثم اذا فرض مرة اخرى انه موجود فقد سقط الامكان الثاني ايضا وكان ج بالوجود ا من غير لزوم محال وكل ما يصير بالفرض موجودا من غير لزوم

محال فهو ممكن فاذن ج يمكن ان يكون آ والوجه فى ان هذا الحكم ليس بموجود فى الذهن وقريب من الموجود فيه انه انما يحصل
فيه من انعكاس قولنا كل ما ليس بممكن يمتنع ان يكون ممكنا وهو اولى فى الاذهان عكس النقيض الى قولنا فكل ما لا يمتنع ان
يكون ممكنا فهو ممكن وهو المط قوله لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان الحقيقى الخاص وكل ب آ بالاطلاق وجاز ان
يكون كل ج آ بالفعل وجاز ان يكون بالقوة فكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام وهذا بيان الاختلاط الثانى
من ممكن ومطلق فينتج ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلقتين ويكون انتاجه بينا و
لا يلزم منه محال فاذن هو ممكن ولا يجب ان ينتج مطلقا لان الحكم على الاصغر ربما لا يكون بالفعل الا عند كونه اوسط
بالفعل وهو مما لا يخرج الى الفعل ابدا كما اذا قلنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب مباشر للقلم فلا يلزم كون
كل انسان مباشر للقلم بالاطلاق بل بالامكان وربما يكون بالفعل كقولنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب
متحرك بالاطلاق فكل انسان متحرك بالاطلاق والامكان العام فى قول الشيخ فكان الواجب ما يعمهما من الامكان
العام لا ينبغى ان يحمل على الذى يعم الضرورى وغير الضرورى بحسب الاصطلاح بل ينبغى ان يحمل على ما يعم القوة والفعل
وهو العام بحسب اللغة وذلك لان الممكن قد يقع على ما خرج الى الفعل كالوجوديات وقد يقع على ما لم يخرج الى الفعل بل هو
بالقوة بعد كالاستقبالى على ما قررناه فالاختلاط اذا كان من ممكن بالقوة المحضة ومطلق كانت النتيجة ممكنة
بامكان شامل لهما ولا يجب ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن ان يكتب بذلك الامكان ثم قلنا وكل
من يكتب فهو مباشر للقلم ينتج فزيد مباشر للقلم بالامكان لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل فى غير حال
الكتابة التى هى بالقوة بعد بل بامكان شامل للفعل والقوة معا فهذا هو المناسب وقد صرح به الشيخ فى غير
هذا الكتاب واما ان حمل الامكان العام على ما يعم الضرورى واللاضرورى وحمل الاطلاق فى قوله وكل ب آ بالاطلاق
على الاطلاق العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح كان صادقا الا انه لا يكون مناسبا للبحث الذى نحن فيه ولا
يكون القول بان ما يعم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحا فان الامكان الخاص ايضا قد يعمهما من وجه آخر
قوله فان كان كل ب آ بالضرورة فالحق ان النتيجة اه وهذا بيان الاختلاط الثالث وهو الاختلاط من ممكن وضرورى
وقد زعم جمهور المنطقيين انه ينتج ممكنا والشيخ بين انه ينتج ضروريا وكلامه ظ والحاصل منه ان الممكن اذا فرض موجودا
صار الاختلاط من مطلق وضرورى وكانت النتيجة ضرورية كما مر وكل ما كان ضروريا فهو فى جميع الاوقات ضرورى
فاذن كانت النتيجة قبل فرضنا ايضا ضرورية والاوسط فى هذا القياس لم يفد كونها ضرورية فى نفس الامر بل افاد
العلم به وقد حصل من هذا البحث ان الكبرى الضرورية مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية ينتج ضرورية
والكبرى الغير الضرورية ان كانت مع الصغرى فعليتين ينتج فعلية وان كانت احديهما او كلتاهما ممكنة والكبرى محتملة
لهما ينتج محتملة فعلية او غير فعلية فبعض النتائج يتفق ان تكون تابعة للكبرى كالحاصلة من صغرى فعلية مع
اى كبرى اتفقت بشرط ان لا تكون وصفية وبعضها يتفق ان تكون تابعة للصغرى كالحاصلة من ممكنة ومطلقة
عامتين او خاصتين وبعضها يتفق ان يكون بخلافهما كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احديهما عامة والاخرى
خاصة فان النتيجة تكون فى الامكان كالصغرى وفى العموم والخصوص كالكبرى وفى انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها
موضع نظر وهو انا اذا حكمنا على كل ب اى حكم كان بانه آ او ليس بآ فانا نريد ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب
بالفعل لا على كل ما يمكن ان يكون ب كما قررناه من قبل فان كان ج فى الصغرى يمكن ان يكون ب ولا يصير شيئا منه
ب ولا فى وقت من الاوقات ان يكون ب دائم السلب عن كل واحد منه من غير ضرورة فان الحكم على كل ب لا يتناوله

نتيجه

بوجه البتة وح يمكن ان يكون الحكم عليه مخالفا للحكم على ب وذلك لان ما يمكن ان يكون ب يحتمل ان ينقسم الى ما
يوصف بب بالفعل والى ما لا يوصف بب دائما من غير ضرورة ويكون للقسم الاول حكم اما ضرورى بحسب الذات
او غير ضرورى ويكون للقسم الثانى حكم مناقض لذلك الحكم ولا يلزم من حكمنا على ما هو بالفعل ان يدخل فى ذلك
الحكم ما هو بالامكان وهذا الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود حكم دائم غير ضرورى كلى وانما يندفع الاحتمال
المؤدى الى هذا الاشكال فى باب خلط الممكن الضرورى بانعكاس قولنا كل ما ليس بضرورى بحسب الذات فهو يمتنع
ان يكون ضروريا بحسبه وهذا ضرورى الى قولنا كل ما لا يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضرورى ايضا على طريق
عكس النقيض قوله لكن الصغرى اه اقول يريد ان الصغرى السالبة اذا استلزمت موجبة تنتج فانها تنتج ايضا
نتيج الموجبة بعينها وليس هذا تكرارا لما ذكره فى صدر الباب لان المذكور هناك كان خاصا بالفعليات
وههنا قد حكم على الوجه الشامل للقوة والفعل لان الحكم العام لا يتمشى الا بعد بيان انتاج الصغريات الممكنة
مع غيرها وهذا ما خالف فيه الجمهور وقد وعد شرحه حين قال فاما عن سالبتين ففيه نظر سنشرح لك قوله
فتكون اذن النتيجة فى كيفيتها وجهتها تابعة اه اقول ذهب قوم من المنطقيين الى ان نتائج هذا الشكل تتبع اخس
المقدمتين فى الكمية والكيفية والجهة جميعا اى اذا وقع فى احدى المقدمتين حكم جزئى او سلبى او غير ضرورى كانت
النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ انها ليست كذلك مطلقا بل هى تابعة فى الكمية للصغرى وفى الكيفية والجهة
للكبرى الا فى موضعين احدهما تقدم ذكره وهو ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة تكون
بالفعل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى والثانى سيجئ ذكره وهو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى
مطلقة عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية وان كانت خاصة لم يكن الاقتران قياسا
لتناقض المقدمتين فقول الشيخ يكون اذن النتيجة فى كيفيتها وجهتها الى قوله فان النتيجة ممكنة خاصة ظ وقوله
بعد ذلك او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية مطابق للمعلوم لان ظاهر
الكلام يقتضى هذا عطف الكلام بلفظة او على ما قبله اى على ما استثناه مما يكون النتيجة فيه تابعة للكبرى
وليس هذا كما قيل فان النتيجة فيه تابعة للكبرى على ما صرح به ففى هذا الموضع قد وقع فيه تفاوت فى النسخ
وقد غلب على ظن الفاضل انه وقع فى سياق الكلام تقديم وتأخير من سهو الناسخ فقال وتقدير الكلام هكذا الكن
الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان تكون سالبة وتنتج او الصغرى مطلقة خاصة
والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية قال والفائدة فى ذكر ذلك انه حكم فى الكلام الاول بان
الصغرى السالبة منتجة وبهذا الكلام يتبين ان الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك
يستأنف فيقول فيكون اذن النتيجة فى كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى فى كل موضع من قياسات هذا الشكل الا
اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة الا فى شئ نذكره وهو ما اذا كانت
الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما يجئ بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما فهذا ما ذهب اليه
الفاضل الشارح ههنا اقول ويحتمل ايضا ان يكون كل واحدة من لفظى الصغرى والكبرى قد تبدلت بالاخرى
سهوا ويكون نظم الكلام بعد ما مر على ترتيبه المذكور وهكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى
وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة
ضرورية الا فى شئ نذكره وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى ضرورية

هو الاستثناء الثاني ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبر عن العرفية ايضا بهذه العبارة في النهج
الخامس حين قال فان اردنا ان نجعل المطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه
نفس الايجاب والسلب المطلقتين ويكون قوله الا في شيء نذكره استثناء اخر عن قوله فان النتيجة موجبة ضرورية
وتقديره الا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائما فانها لا تنتج مع صغرى الضرورية لما نذكره وقد يستقيم الكلام على
هذا التقدير ايضا والتعسف فيه اقل مما كان فيما ذكره الشارح لان ذلك يحتاج الى حذف سطر في موضع والحاقه
بموضع اخر يستغنى فيه عنه بنوع من التاويل وفي زيادة الواو في قوله الا في شيء نذكره والله اعلم بحقيقة الحال قوله بل
في الكيفية والكمية ٣ الاستثناء المذكور اي ليس الامر كما ذهبوا اليه من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شيء
بل انما تتبعها في الكيفية والكمية دون الجهة وعلى الاستثناء المذكور في الكيفية وهو انها في الممكنات والوجوديات
لا تتبع اخس المقدمتين في كل السلب بل تتبع الكبرى قوله واعلم انه اذا كانتا ٤ اه اقول المراد ان الصغرى الضرورية
والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان تصدقا معا مثاله ان نقول كل فلك متحرك بالضرورة وكل متحرك متغير
لا دائما بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى تقتضي دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه بحسب ذاته فيلزم
منه لا دوام الاوسط ايضا بحسب ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات والاكبر كان دائما للوصف فيلزم ان يكون
الاكبر ايضا دائما للذات فان وصف الدائم للدائم دائم لكنه فرض لا دائما بحسب الذات هف وظهر ان الكبرى
في هذا المثال تقتضي ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف له يكون لا دائما والصغرى المشتمل على ان
الفلك يوصف بانه متحرك دائما تقتضي ان بعض ما يوصف بانه متحرك فهذا الوصف له يكون دائما وهذا مناقض
للاول فاذن لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات والتعليل الصحيح لكون هذا التاليف ليس بقياس هو
بوقوع التناقض فيهما واما التعليل بكذب الكبرى كما يقتضيه قول الشيخ حين قال لان الكبرى قد تكون كاذبة
يستقيم ايضا على وجه وهو ان الصغرى لما وضعت قبل الكبرى على انها صادقة ثم اتبعت بكبرى تناقضها على انها
هي الكاذبة لان المناقض لما فرض صادقا فالاخر يكون لا محالة كاذبا وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب اليه
صاحب البصائر وهو ان التعليل ينبغي ان يكون اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط الذي يخرج القياس
عن ان يكون قياسا وذلك لانا اذا جعلنا اللادائم في الكبرى جزء من الموضوع حتى يصير القضية كل متحرك لا
دائما فهو متغير لم يكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفا فليس بشيء وذلك لان هذا التقدير يخرج اللادائم عن
ان يكون جهة والقضية عن ان تكون عرفية وذلك غير ما نحن فيه وعلى التقديرين فان هذا التاليف ليس بقياس
لانه ليس بمنتج قوله بل يجب ان يكون الكبرى اعم اي اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام واللادوام
فالواجب ان يحمل مع الصغرى الضرورية على الدوام ليمكن اجتماعهما على الصدق وح يصير الاقتران من ضرورية
ودائمة وينتج دائمة قال الشيخ وح فان نتيجتها تكون ضرورية لانه لم يعتبر الفرق بين الضرورة والدوام هيهنا
فان اعتبر الفرق يقتضي كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف ودائمة بحسب الذات
قال وهذا ايضا استثناء وذلك لان النتيجة تخالف الكبرى في الجهة والشيخ استثنى موضعين وينبغي ان
يلحق بهما موضع اخر وهو ان يكون الكبرى وحدها وصفية فان النتيجة لا تكون وصفية وذلك لان الوصف
اذا اختص باحدى المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك متغير ما دام متحركا وكل متغير
جسم او قلنا كل انسان نائم وكل نائم ساكن ما دام نائما فان النتيجة فيهما لا تكون وصفية اما اذا كانتا

وصفيين

الاخر ولا يوجب شيء من ذلك ان
يكون الشيء مسلوبا عن نفسه واحد
الشيئين مسلوبا عن الاخر وقد

وصفيين فالنتيجة تكون وصفية مثلهما ففي المثال الثاني من هذين المثالين لا تكون النتيجة تابعة للكبرى
واعلم ان مخالفة النتيجة للكبرى وان كانت تقع في مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الا ان جميعها
يرجع الى هذه المواضع الثلثة ومن ضبط هذه الاصول التي ذكرناها فقد يقتدر على معرفة جميعها مفصلا ان
ساعده التوفيق والله المستعان اشارة الثاني اعلم ان الحق في هذا الشكل ٤ اه اقول هذا الشكل لا ينتج
مع الاتفاق في الكيف والجهة لان الانسان والفرس يشتركان في حمل الحيوانية عليهما وسلب الحجرية عنهما ولا
يوجب ذلك حمل احدهما على الاخر والانسان والناطق يشتركان في ذلك الحمل والسلب بعينهما ولا يوجب سلب
احدهما عن الاخر وذلك لان الاشياء المتباينة وغير المتباينة قد تشترك في ان يحمل عليها او يسلب عنها جميعا
شيء اخر فمن شرط الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شيء واحد حتى يجب منه تباين الطرفين ويفيد
حكما سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط في انتاج
هذا الشكل اختلاف المقدمتين في الكيف والحق ان المختلفين في الكيف قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات
والممكنات ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين فاذن الاختلاف في الكيف كيف كان في حصول هذا الشرط
شرط ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط اخر وهو كون الكبرى كلية وذلك لان حصول الشرط الاول مع
جزئية الكبرى لا يقتضي الا المباينة بين الاصغر وبعض الاكبر ولا يعلم هل بينهما ملاقاة في البعض الاخر ام لا
فان لا يمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر كما اذا حملنا الاسود على الغراب وسلبناه عن بعض الحيوانات او عن بعض
الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب لا حمل الانسان عليه واذا تقررت هذه الاصول فنقول جمهور المنطقيين
ذهبوا الى ان المطلقات والوجوديات قد ينتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف وبين الشيخ ان الحق انه لا
قياس في هذا الشكل عنهما ولا عن الممكنات بسيطة ولا مخلوطة بعضها ببعض اما مع الاتفاق في الكيف فبالاتفاق
واما مع الاختلاف فيه فبما بينه قوله وذلك لان ٣ الشيء الواحد كالانسان قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليه
ويسلب عنه بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الانسان ليس بساكن والشيئان المحمول
احدهما على الاخر كالانسان والحيوان قد يوجد كالساكن يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقين
فيقال الانسان ساكن الحيوان ليس بساكن والانسان ليس بساكن الحيوان ساكن وقد يوجب ويسلب معا عن
كل واحد من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس ساكن لا واحد من الناس بساكن او جزئيات شيئين
محمول احدهما على الاخر لكل واحد من الناس وكل واحد من الحيوانات ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون الانسان
مسلوبا عن نفسه والحيوان مسلوبا عن الانسان فقد يعرض جميع هذين الشيئين المسلوب احدهما عن الاخر كالانسان
والفرس وذلك بان يقال الانسان ساكن الفرس ليس بساكن او على العكس او يقال كل واحد من احدهما ساكن
لا واحد من الاخر بساكن ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الاخر فلا يلزم من ذلك سلب وايجاب فلا
نتيجة فاذن ليس ما يتالف من المطلقات والوجوديات بقياس والفاضل الشارح فسر الشيء الواحد بالجزئي
الواحد كزيد والشيئين المحمول احدهما على الاخر بالجزئيين كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزئي
من حيث هو جزئي لا يحمل على جزئي اخر الا في اللفظ قوله والذين يحتجون ٩ اه اقول القائلون بان الاقتران من مطلقتين
قد ينتج يحتجون في بيان الانتاج تارة بعكس السالبة والرد الى الاول وهو مبني على ان سوالب المطلقات
تنعكس وتارة بالخلف وهو قولهم في اقتران كل ج ب ولا شيء من آ ب ان لم يصدق لا شيء من ج آ فليصدق نقيضه

وهو بعض

وهو بعض ج ا ونضيفه الى الكبرى ينتج من الاول ليس بعض ج ب وهو نقيض الصغرى وهذا مبنى على ان المطلقات تتناقض وقد بينا ان المطلقات لا ينعكس سوالبها وانها لا تتناقض في جنسها فاذن قد بطل احتجاجهم قوله بل انما ينعقد في هذا الشكل اه يقول القياس في هذا الشكل انما ينعقد من مختلفات الكيفية بشرط ان يكون السالبة تنعكس او يكون لها نقيض من بابها كالمطلقات المنعكسة وهي العرفية العامة والوجودية والضروريات فانها تنتج بسيطة ومختلطة وكذلك خلط المطلق العام والوجودي بالضروري في هذه القضايا انما يكون الشرط اختلاف الكيف وكلية الكبرى واعلم ان هذا قول غير ملخص وذلك لان الضروري والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة مطلقة فانهما تنتجان ايضا مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره من بعد قوله والحكم في الجهة السالبة هذا بحسب مذهب الظاهريين وذلك لانهم يثبتون الانتاج في هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول ولا محالة يصير السالبة في الشكل الاول كبرى ويكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فتكون ههنا تابعة للسالبة وسيبين الشيخ ان نتيجة المتألف من ضرورية وغيرها تكون ابدا ضرورية سواء كانت الضرورية فيها موجبة او سالبة قوله والضرب الاول منها هو مثل قولك كل ج ب ولا شيء اه اقول اعتبار الشرطين المذكورين اعني اختلاف الكيف وكلية الكبرى يقتضي ان يكون الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر لا غير لان الكبرى الموجبة لا تقترن الا بالسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة لا تقترن الا بالموجبتين كلية وجزئية وهي غير بينة وتنتج سوالب فالشيخ بين الضرب الاول بعكس الكبرى ورد الشكل الاول ثم قال والعبرة في الجهة للسالبة يعني بحسب الاغلب فان الحال فيه ما مر وبين الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى ليتبين عكس المط من الاول ثم عكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة مبرهن ثم قال ويكون العبرة للسالبة ايض في الجهة لانها تصير كبرى الاول ثم قال وان كانت مطلقة فما ينعكس اليه المطلق من المطلق اي كانت السالبة عرفية عامة كانت النتيجة ايض عرفية عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت النتيجة ما ينعكس اليها وهي العرفية العامة كما سبق ذكره وبين الضرب الثالث بما بين به الضرب الاول ولم يمكن بيان الرابع بالعكس لان السالبة الجزئية لا تنعكس والموجبة الكلية تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين فشرع في بيانه الى الخلف والافتراض اما الخلف فبان اضاف نقيض النتيجة الى الكبرى فانتجا نقيض الصغرى او ما يمتنع ان يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهتان غير متناقضتين وقد يمكن بيان جميع الضروب بالخلف هكذا واما الافتراض فبان عين البعض من ج الذي ليس ب وسماه د فحصل له قضيتان احدهما لا شيء من د ب والثانية بعض ج د والقضية الاولى جهتها تكون جهة صغرى القياس لانها هي فان الحال لم يتغير الا بتعيين الموضوع وتبديل الاسم وتعيين الموضوع وان افاد كلية الحكم لكنه لا يغير نسبة المحمول الى الموضوع وتبديل الاسم لا يؤثر في المعنى ثم يحصل من قران القضية الثانية بهذه النتيجة تاليف على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج ما جهته تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا التاليف وان كان يشبه الشكل الاول ليس بتاليف قياسي على الحقيقة فان الصغرى لا تشتمل على حمل ووضع بل على اسمين مترادفين لشيء واحد وانما اورد على هيئة قياسه لازالة اشتباه يعرض للاذهان من جهة تغير الموضوع في القضية الاولى لا لافادة شيء لم يكن معلوما بل اراد ان يعلم بهذا القياس والافتراض يختص بما يشتمل على مقدمة جزئية فحصل من جميع هذا ان العبرة للسالبة كما كانت في الشكل الاول للكبرى قوله هذا كله ولنرجع المقدمات اه اقول لما فرغ من بيان التاليفات الكائنة من المطلقات والضروريات بسيطة ومختلطة وقد ذكر ان الممكنات لا تنتج بسيطة فاراد ان يبين ههنا حكم اختلاطها بالمطلقات والضروريات وبدء بالمطلقات فذكر ان

القياس من الممكنات والمطلقات الغير المنعكسة لا يعقد بعين ذلك البيان الذي بين به امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم فيها لا يختلف الا بالاعتبار قوله وان كان من الجنس الذي يستعمل الان اه اقول واما الاختلاط من الممكنة والمطلقة المنعكسة فلا يخلو اما ان يكون المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخلو اما ان يقع في الكبرى او في الصغرى فان كانت الكبرى مطلقة سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة او خاصة وان كانت خاصة فسواء كانت موجبة او سالبة وسواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية مثاله كل ج ب بالامكانين ولا شيء من اب بالاطلاق المنعكس العام او بالوجود وبيانه اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة العامة لينتج من الشكل الاول لا شيء من ج آ بالامكان العام كما ذكرناه وهو لط واما بالخلف بان يقول ان لم يكن لا شيء من ج آ بالامكان العام فبعض ج آ بالضرورة ولا شيء من آ ب بالاطلاق المنعكس فليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل ج ب بالامكان هف وان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم يحتج الى اقتران في الخلف بل نقول ان نقيض النتيجة كاذبة لانها تناقض الكبرى كما ذكره واما الافتراض كما في بعض النسخ فقد يمكن البيان به اذا كانت الصغرى جزئية والاظهر الخلف لانه لا ضرورة الى الافتراض ههنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الافتراض على فرض كون الممكن موجودا بالفعل فيصير الاقتران من مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة ثم ترد النتيجة الى الامكان واما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى تكون لا محالة ممكنة موجبة وحكم هذا الاقتران مستخرج فيما يجيء بعد هذا الكلام قوله وان لم تكن سالبة بل موجبة كيف كان ذلك لم يكن قياسا الا بتفصيل لا يحتاج اليه ههنا معناه وان لم يكن الكبرى سالبة مطلقة بل تكون موجبة اما مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك التاليف قياسا والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها وموجبتها متلازمتين لم يكن القسمة الى الايجاب والسلب فيها معتبرة وانما قال ذلك لانا اذا قلنا لا شيء من ج ب بالامكان وكل اب بالاطلاق لم يكن رده الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى تنعكس جزئية واذا قلنا لا شيء من ج ب بالاطلاق وكل آ ب بالامكان او كل ج ب بالاطلاق ولا شيء من آ ب بالامكان انعكست الصغرى في الاول انتجت مع الكبرى لا شيء من آ ج بالامكان وهي غير منعكسة فالنتيجة على جميع التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان شيء منها بالخلف لان اقتران نقيض النتيجة وهو بعض ج ا بالضرورة بكل واحدة من المقدمتين لا ينتج ما يناقض الاخرى فلذلك حكم الشيخ بانها لا تكون اقيسة وزعم صاحب البصائر ان اقتران الصغرى العرفية او الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة وهو بناء على مذهبه اعني القول بانعكاس الصغرى كنفسها فان عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة وينعكس موجبتها الى ما ادعاه قال ولا ينتج اذا كانت الصغرى عرفية عامة لانها على تقدير كونها ضرورية تنتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة فيكون النتيجة محتملة للطرفين وما بينهم فساد قوله بعد ما مر انا نقول لا واحد من الكتاب بنائم لا دائما بل ما دام كاتبا وكل نائم بالامكان ولا نقول بعض الكتاب بالامكان فرس واما التفصيل الذي استثناه الشيخ ولم يذكره فقيل هو ان يكون المقدمات مختلفتي هيئة الوجود الذي لا ضرورة فيه فكان احدهما الحكم فيها في اوقات كون الشيء ج فيكون فيه وجوب او لا يكون والاخرى في كون ما هو ج دائما ما دام موصوفا بذلك ومعناه كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف والاخرى دائمة بحسبه اي يكون احدهما مطلقة وصفية والاخرى عرفية عامة او وجودية وينبغي ان يختلفا في الكيف ان كانت المطلقة محتملة للدوام واما ان لم يكن محتملة له فسواء اختلفتا فيه او اتفقتا فانهما تنتجان مطلقة وصفية لوجوب التباين الوصفين ولكن بشرط ان يكون الكبرى هي العرفية ومثاله ان نقول

المجالس قد لا يحرك يده في بعض اوقات جلوسه والكاتب يحركها في جميع اوقات كتابته بنتج ان المجالس لا يكون كاتبا في
جميع اوقات جلوسه واما ان قلبنا المقدمتين فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالسا في جميع اوقات كتابته فهذا
شرح ما في الكتاب في هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ ذهب في هذا البيان مذهب الجمهور والحق يقتضي ان المختلط من
الممكن والمشروط بالوصف ينتج بشرطين احدهما وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس كما اذا قلنا كل انسان متحرك
بالامكان ولا شيء من النائم بمتحرك ما دام نائما فانه ينتج لا شيء من الانسان بنائم بالامكان لان الصغرى تقتضي
جواز اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما ينافيه وكذلك اذا قلنا لا شيء
من الانسان بساكن بالامكان وكل نائم ساكن ما دام نائما لان الصغرى تقتضي جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم
منه جواز خلوه عنه فان الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم اما اذا وقعت المشروطة بالوصف في الصغرى فانه لا ينتج
لانا نقول كل كاتب يقظان ما دام كاتبا ولا شيء من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول لا شيء من الكاتب
بنائم ما دام كاتبا وكل انسان نائم بالامكان ولا ينتجان سلب الانسان عن الكاتب والشرط الاخر ان يكون بحيث
بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق اي يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا وبازاء المطلق
ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف اما دائما او ضروريا فانه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفي على الصدق حتى يكون الحكم
دائما بحسب الوصف من غير ضرورة ولا يلزم من ذلك تباين اصلا والفاضل الشارح قد حقق الاول من هذين
الشرطين ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان الشرطان فقد انتج المختلط الممكن والمطلق المنعكس وغير المنعكس
سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة وسواء تبين بيانه بالرد الى الشكل الاول او بالخلف ولم يتبين
بشيء من ذلك وهذا مما لم يذكره الشيخ واقول ايضا اذا كانت الكبرى وجودية عرفية فانها انتج مطلقة عامة سالبة
مع اي صغرى اتفقت وذلك لان النتيجة الدائمة الموجبة تناقض هذه الكبرى بمثل ما مر في الشكل الاول
فاذن يصدق معها نقيضها ابدا وهذا لم يذكره احد منهم قوله ويحسن ان تتبين على هذا اختلاط الضرورية بغير
اذا كان على هذه الصورة اي اذا كانت السالبة ضرورية فانه ينتج ويبين بالعكس والخلف كما مر في المطلقة
المنعكسة اما اذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا ولكن يبين بالخلف دون العكس
قوله بعد ان تعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وذلك اه اقول معناه ان الضروري اذا اختلط بغير
الضروري افاد التباين الذاتي بين حدي المط وانتج الضروري السالب وان اتفقت المقدمتان في الكيف فضلا
عن ان تختلفا فيه اما على تقدير الاختلاف فللبيانات المذكورة واما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه
اذا كان ج الاصغر بحيث يصدق وب الاوسط على كله بايجاب غير ضروري او سلب غير ضروري حتى يكون الحكم بب
على كل ج لا بالضرورة وعلى المفروض من ج يعني على بعضه لا بالضرورة وكان الاكبر بخلافه اي يكون الحكم على كل آ بالضرورة فاما
ان يكون كل ج او بعض المفروض منه مباينا للاكبر الذي هو آ بالضرورة لا يدخل احد منهما في الاخر ولا يمكن ذلك حتى يكون لا
شيء من ج آ او ليس بعض ج ا بالضرورة وهو النتيجة سواء كان الحكمان الاولان ايجابيين كما في قولنا كل انسان او بعض الحيوان
متحرك لا بالضرورة وكل فلك متحرك بالضرورة او سلبيين كما في قولنا لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوان ساكنا لا بالضرورة
ولا شيء من الفلك بساكن بالضرورة وعلى هذا التقدير يصير الضرب المنتج من هذا الاختلاط وما يجري مجراه ثمانية
وهو معنى قوله بعد ان تعلم في هذا الخلط زيادة قياسات وهذا مما غفل الجمهور عنه **اشارة** الى الشكل الثالث قوله
الشرط في كون قرائن هذا الشكل اه اقول لهذا الشكل ايضا في الانتاج شرطان احدهما كون الصغرى موجبة او في

حكم الموجبة اي تكون سالبة يلزمها موجبة كما مر في الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيا للاوسط
بالايجاب كان حكم القدر الذي لاقى الاوسط منه حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا كان مباينا للاوسط
بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا نعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط بلاقيه كالحيوان او يباينه كالناطق وكذلك
المسلوب عنه كالصهال تارة والحجر اخرى والشرط الثاني ان يكون احدى المقدمتين كلية وذلك لكي يتحد
مورد الحكمين من الاوسط ويتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فانهما ان كانتا جزئيتين احتمل ان يختلف المحكوم عليه
من الاوسط في المقدمتين كما نقول بعض الحيوان انسان او بعضه فرس او لا يختلف كقولنا بعضه انسان وبعضه
ماش وهذان الشرطان لا يجتمعان الا في ست قرائن من الستة عشر الممكنة لان الصغرى الموجبة الكلية تقترن بكل
واحدة من المحصورات الاربع والموجبة الجزئية تقترن بالكليتين منها فيكون جميعها ستة ولا ينتج الا جزئية وذلك
لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان على الانسان وح لا يكون ملاقاة الاكبر كالناطق
ولا مباينته كالفرس الا للقدر الذي كان ملاقيا للاوسط وقياسات هذا الشكل ليست بكاملة
ولذلك قال الشيخ ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان يعكس الصغرى لانه يصير بالارتداد الى الشكل الاول
كلاما بينا قوله فاجعل هذا معيارا لك في المركبات اي اجعل عكس الصغرى معيارا للرد الى الشكل الاول فان
هذا الشكل انما يخالف الاول بوضع الحدود في الصغرى كما ان الثاني خالفه بوضع الحدود في الكبرى فكلما كانت
الكبرى كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الاقتران الى الاول ولو ان الشيخ قال فاجعل هذا معيارا
فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب من قوله في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية فلا يفيد عكس
الصغرى لانها تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين بل ينبغي ان يعكس الكبرى ويجعلها صغرى حتى يرتد الى الاول
ثم يعكس النتيجة مثاله كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا لان الكبرى تنعكس الى بعض ا ب وينتج مع الصغرى على
الضرب الثالث من الشكل الاول بعض ا ج وينعكس الى بعض ج ا قوله واعلم ان العبرة في الجهة المحفوظة هي الجهة اه
اقول جهات المقدمات قد تبقى في نتائجها كما هي وقد لا تبقى والباقية قد تكون بالاتفاق وقد لا تكون وما بالاتفاق
لا اتفاق كما في نتيجة الاقتران من ممكنة ومطلقة عامتين في الشكل الاول فانها انما توافق الصغرى لا لكون
الصغرى ممكنة عامة فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة ايضا عامة بل بالاتفاق وما ليس بالاتفاق
كما في نتيجة الاقتران من مطلقة وضرورية ايضا في ذلك الشكل فانها انما توافق الكبرى لا بالاتفاق بل لان الكبرى
موجهة بتلك الجهة والجهة المحفوظة هي الباقية لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في الجهة المحفوظة وهي الجهات
التي تتعين في الشكل الاول ان تكون تابعة لكبراه فانه في اقترانات هذا الشكل على قياس ما اوردناه هنالك
انما يكون الكبرى اما فيما يتبين بعكس صغراه فقط واما فيما يتبين بنفس الانتاج بعكس الكبرى فلا يمكن بيان جهة
النتيجة لانه انما يتم بعكس النتيجة والجهة ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة فيتبين ذلك بالافتراض اي يتبين ان النتيجة
كالكبرى بالافتراض وذلك لا يكون الا في ضرب واحد هو قولنا كل ب ج وبعض ب ا وذلك بان نعين البعض
من ب الذي هو ا بالفرض ونسميه د فيحصل منه قضيتان احدهما كل د ب والثانية كل د ا والاولى تشتمل على
اسمين مترادفين والثانية هي الكبرى بعينها وجهتها تلك الجهة الا انها صارت كلية ثم نضيف الاولى الى صغرى
القياس فينتج على هيئة الشكل الاول كل د ج ويكون الجهة جهة صغرى القياس بعينها ثم نضيف هذه النتيجة
الى القضية الثانية ليحصل الضرب الاول من هذا الشكل وتنتج تابعة للكبرى قوله والذين يجعلون الحكم

اقول

اقول الظاهريون من المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما وذلك بعكس الاخر
والرد الى الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج الى عكس النتيجة عكسوها فكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة وان كانت احدى
المقدمتين سالبة وان كانت الكبرى جزئية كما في هذا الضرب الذي نتكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية لا تصير
كبرى الاول وذلك لاعتقادهم ان الجهة في الشكل الاول تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان هذا
البيان يحتاج الى عكس النتيجة والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما بيناه قوله وقد بقي ما لا يتبين بالعكس اه قد بين خمسة
ضروب من الستة المذكورة بالعكس وقلب المقدمات وبقي ضرب واحد وهو الذي صغراه موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية
وهو لا يمكن ان يبين بذلك لان الصغرى تنعكس جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين والكبرى لا تنعكس فينبغي ان
يبين بالخلف او الافتراض اما الخلف فكما ذكره وقد يمكن ان يتبين به سائر الضروب ايضا وهو باقتران الصغرى بنقيض
النتيجة ابدا لينتج ما ينافي او يناقض الكبرى فيظهر الخلف والافتراض هو الذي ذكر بعضه واحال باقيه على ما مضى في
اعتبار الجهة بالكبرى كما مر قوله فيكون قرائنه اذن ستة اه اقول لما فرغ من احكام الشكل عدّ ضروبه والترتيب الذي
ذكره بحسب تقديم الايجاب على السلب وليس بمشهور ومن يعتبر تقديم الكلية ايضا على الجزئية يجعل ثاني الضروب ما
جعله الشيخ رابعها وهو الاشهر واعلم ان الشكل الثالث لا يخالف الشكل الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية
لا تناقض الكبرى العرفية الوجودية ههنا فانا نقول كل كاتب بالضرورة انسان وكل كاتب يقظان لا دائما بل ما دام كاتبا
والثاني ان العرفيتين لا تنتجان عرفية بل مطلقة وصفية كما نقول كل كاتب يقظان ومباشر القلم ما دام كاتبا و
لا نقول بعض اليقظان يباشر القلم ما دام يقظانا بل في بعض اوقات يقظته وقد اتينا على بيان ما اشتمل عليه
الكتاب من احكام المختلطات في الاشكال الثلثة ولم نضف اليه ما امكن ان يضاف اليها مما ليس فيه ولم نتعرض
للشكل الرابع لانه ليس بمذكور في الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي كلاما ابسط من هذا وهو
يليق بموضع لا يلتزم فيه متابعة كلام اخر

النهج الثامن في القياسات الشرطية وفي توابع القياس

اشارة الى اقترانات الشرطيات انا سنذكر بعض هذه ونخلي عما ليس قريبا من الطبع منها بعد ما استوفينا
جميع ذلك في كتاب الشفاء وغيره اقول سائر الاقترانيات اما ان تكون مؤلفة من المتصلات او من المنفصلات
او الحمليات والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب على ايراد البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلفة من المنفصلات
لان جميعها بعيدة عن الطبع وابتدأ بالمؤلفة من المتصلات فنقول قبل الشروع في ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية
واما اتفاقية واللزومية اما في نفس الامر بحسب الطبع واما بحسب اللفظ والوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا ان كان الاثنان فردا فهو عدد فان هذه القضية ليست بحقة من حيث
اشتمالها على وضع كاذب بل هي حقة من حيث لزوم اللفظ بحسب ذلك الوضع والتناقض فيها انما يكون بحسب الاختلاف
في الكم والكيف كما في الحمليات وبحسب اعتبار احوالها في اللزوم والاتفاق فان الاستصحابية الشاملة للزوم الصادق
المقدم والاتفاق تتناقض اذا اختلفت فيهما وذلك لان الكلية الموجبة منها تقبل المصاحبة وعدمها في وقت
وتصدق مع الكلية الموافقة لها في الكيف فالاستصحابية الجزئية الايجابية تصدق مع عدم المصاحبتين الدائمة
واللادائمة وهي مناقضة للسلبية الكلية والاستصحابية الجزئية السالبة تصدق مع عدم المصاحبتين الدائمة
واللادائمة وهي مناقضة للايجابية الكلية واما اللزومية فيناقضها الاحتمالية المخالفة الشاملة للزوم المخالف
وامكان عدم الطرفين لان اللزوم ههنا بمنزلة الضرورة في الحمليات والاحتمال بمنزلة الامكان الاعم على الوجه المذكور

جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة لا تكون في الاول الا الكبرى

فيما مر وهي سالبة الاتفاق وليسمى بالسالبة الاتفاقية واما الاتفاقية المحضة فيناقضها ما يكون اما اللزومية
الموافقة او الاستصحابية المخالفة سالبة اللزوم لا لازمة السلب وتسمى السالبة اللزومية واما العكس فيها فاللزومية
السالبة الكلية تنعكس كنفسها على قياس الضروريات لانه لو جاز استلزام تاليه المقدم في حال يمتنع انفكاك المقدم عن
تاليه في تلك الحال وانهدام حكم الاصل والاتفاقية السالبة الكلية لا تنعكس اذ الشرط فيه صدق المقدم كما
في الموجبة وذلك لانا نقول ليس البتة اذا كان البياض مفرقا للبصر فالاضداد مجتمعة ولا يمكن ان يقال ليس البتة
اذا كانت الاضداد مجتمعة فالبياض كذا لان وضع المقدم يمتنع وتنعكس اذا لم يشترط ذلك فيه وبقياس الاستصحابية عليها
واما الموجبات فجميعها تنعكس جزئية والاتصاليات الكلية السالبة تنعكس كنفسها على الوجه المذكور فيكون العكس
اما مضادا او مناقضا للاصل فيلزم الخلف والسوالب الجزئية لا تنعكس لانا نقول قد لا يكون اذا كان زيد متحركا
يده فهو كاتب ولا يمكن ان يقال قد لا يمكن ان يكون اذا كان زيد كاتبا فهو محرك يده واما المنفصلات فقد تتناقض
بشرط الاختلاف في الكيف والكم وارتفاع العناد في نقائضها اي تعاندها ولا مدخل للعكس فيها لان اجزائها ربما
تكون اكثر من اثنين ولانها لا تمتاز بالطبع فهذا ما اوردنا تقديمه وهو بيان ما اشار اليه الشيخ في النهج الثالث
بقوله ويجب عليك ان تجري امر المتصل والمنفصل في الاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات ونرجع الى الشرح
قوله ونقول ان المتصلات اه مثال الشكل الاول كلما كان اب فجد وكلما كان جد فهز ينتج كلما كان اب فهز
ومثال الشكل الثاني كلما كان اب فجد وليس البتة اذا كان جد فهز ينتج فليس البتة اذا كان اب فهز وبينهما
بالعكس او بالخلف على ما تقدم وبين الضرب الاخير منه بالافتراض وهو ان يعين الحال التي يكون فيها اب وليس
جد وليكن هو عند ما يكون جد فيحصل منه قضيتان احديهما ليس البتة اذا كان جد فجد والثانية قد يكون اذا
كان جد فاب وبين باقي القياسات المذكورات فيها على حسب ما مر ومثال الشكل الثالث كلما كان جد فاب وكلما
كان جد فهز فقد يكون اذا كان اب فهز والبيان بالعكس والخلف والافتراض شبيه ما تقدم وغير اللزوميات
فلا ينتج في الثاني لانها لا تفيد بالاقتران علما مكتسبا واللزوميات للفعلية لا تستعمل الا في الالزامات الجدلية
او الخلف كما يقال على من زعم ان الاثنين فرد كلما كان الاثنان فردا فهو عدد وكلما كان الاثنان عددا فهو زوج
وكلما كان الاثنان فردا فهو زوج فانها لا تفيد سوى الالزام او النقض واعترض على القول بانتاج هذا الصنف
بجواز عدم انتاج مقدم الصغرى وملازمة الكبرى على تقدير واحد كما في المثال واجيب عنه بان اجتماعهما على
الصدق ليس بشرط في انعقاد القياس من المتصلات قوله وقد يقع الشركة بين حملية ومنفصلة اه هذا التأليف
ان لم يكن الشركة فيه للحملية مع جميع اجزاء المنفصلة فلا يكون قريبا من الطبع واذا كان كذلك فالحملية قد تقع
صغرى وقد تقع كبرى والاول ان كان على هيئة الشكل الاول فينبغي ان تكون الحملية موجبة والمنفصلة موجبة
كلية فيكون المنتج اربعة ضروب مثال الاول كل اب ودائما كل ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية موجبة الاجزاء
وهي دائما كل ا اما ج واما د ومثال الثاني كل اب ولا شيء من ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية سالبة الاجزاء
وعليه فقس الضربين الباقيين وان كان على هيئة الشكل الثاني فينبغي ان يكون المنفصلة كلية موجبة اجزاؤها
كلية يخالفها الحملية في الكيف الصغرى وينتج منفصلة موجبة سالبة الاجزاء كقولنا في الضرب الاول كل ج ب ودائما اما
لا شيء من اب واما لا شيء من ج ب فدائما اما لا شيء من ج ا واما لا شيء من د ا والضرب الثاني لا شيء من ج ب
ودائما اما كل اب واما كل ج ب فدائما اما لا شيء من ب ا وعلى هذا القياس وكذا على هيئة الشكل الثالث

فعلى قياسها كقولنا كل آ ب د دائماً كل آ اماج واما د فينتج بعض ب اماج واما د واما اذا كانت الحملية كبرى فينبغي ان يكون عدد اجزاء الانفصال وعدد ما و كانت ح اما ان تكون مشتركة في المحمول او لا تكون فان كانت اجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع فهي تنتج حملية ويكون التاليف في قوة التاليف من الحمليات وينعقد على هيئة الاشكال الثلثة مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل آ اماب واماج ولا شئ من ب ولا من ج د فلا شئ من آ د وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم ومثال الضرب الاول من الشكل الثالث كل آ اماب واماج ولا شئ من ب فلا شئ من آ د والشكل الثالث بعيد عن الطبع لا ينتج ذلك واما ان لم يكن الحمليات مشتركة في المحمول فقد تنتج منفصلة غير حقيقية كقولنا دائماً كل آ اماب واماج وكل ب د وكل ج ه فدائما اما د واما ه وبيان هذه المباحث بالاستقصاء يستدعي كلاما ابسط قوله وقد يقترن الشرطية المتصلة مع الحملية اه الحملية من هذه الاقترانات اما ان تقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين تشارك المتصلة اما في مقدمها او تاليها فهذه اقترانات اربعة اثنان منها قريبان من الطبع الاول ما اورده الشيخ وهو ان يكون الحملية كبرى ومشاركها للمتصلة في التالي والمتصلة موجبة وتنتج متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها النتيجة التي تكون من اقتران التالي لو فرض منفردا بالحملية مثال الضرب الاول من الشكل الاول ان كان اب فكل ج د وكل د ه فان كان اب فكل ج ه ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني ان كان اب فكل ج د ولا شئ من ه د فان كان اب فلا شئ من ج ه وعلى هذا القياس وانما اورد الشيخ هذا الاقتران لان قياس الخلف ينحل اليه على ما سيأتي والاقتران الثاني ان يكون الحملية صغرى والاشتراك ايضا في التالي والمتصلة موجبة كقولنا كل ج ب وان كان هز فكل ب ا ينتج ان كان هز فكل ج ا وباقي الاقترانات بعيد عن الطبع قوله وقد يقع مثل هذا التاليف بين متصلتين اه التاليفات المذكورة قد كانت من الشرطيات المؤلفة من الحمليات اما الشرطيات المؤلفة من سائر القضايا فقد يتفارق بحسب التاليف وهذا النوع الذي اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل وهو يكون من اقتران متصلتين اولاهما وهي الصغرى مؤلفة من قضيتين احديهما وهي التالي متصلة والقضية الاخرى وهي الكبرى متصلة من حمليتين وينتجان متصلة كالصغرى مثاله ان كان اب فكلما كان ج د فهز وكلما كان هز فح ط فان كان اب فكلما كان ج د فح ط وهذا الاقتران ايضا يقع على اربعة انواع كالذي يشابهه مما مر ويكون على قياسه وانما اورد الشيخ هذا الصنف لان الخلف في المتصلات الذي بين الاقترانات المتصلة انما ينحل اليه **اشارة** الى قياس المساواة انه ربما عرف من احكام المقدمات اشياء تسقط ويبقى اه هذا قياس له اشباه كثيرة كما يشتمل على المماثلة والمشابهة وغيرهما وكقولنا الانسان من النطفة والنطفة من العناصر فالانسان من العناصر وكذلك الشئ في الشئ والشئ على الشئ وما يجري مجراهما وهو عسر الانحلال الى الحدود المرتبة في القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك لان الجزء من محمول الصغرى جعل موضوعا في الكبرى فالاوسط ليس بمشترك فهو معدول عن وجهه الى نوع الشركة في بعض الاوسط ولذلك استحق لان يسمى باسم ويجعل لتحليله قانونا يرجع اليه في امثاله وهو يمكن ان يعد في المركبة وبيانه ان قولنا ا مساو لب قضية موضوعها آ ومحمولها مساو لب ولما كان مساو لج محمولا على ب في القضية الاخرى امكن ان يقام مقامه كما ذكرناه في النهج السابع وح يصير قولنا ا مساو لمساو لج بدلا عن قولنا ا مساو لب وفي حكمه فان جعلنا وقوعهما في القضية كاسمين مترادفين كان قولنا ا مساو لب وقولنا ا مساو لمساو لج في القوة قضية واحدة وتضيف اليها الثانية التي هي في قوة الاولى قولنا مساوي المساوي لج مساو لج فينتج ان ا مساو لج

ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفردا واما ان جعلناهما اسمين متباينين احدهما محمول على الاخر حتى لا يكون القضيتان المذكورتان في القوة قضية واحدة فالمتألف من قولنا ا مساو لب والمساوي لب مساو لج لان ب مساو لج ينتج فا مساو لج وبهذا الاعتبار يكون مركبا من قياسين فاذا كان قولنا ا مساو لب على التقدير الاول في قوة صغرى القياس الاول بعينها وقولنا و ب مساو لج ليس بجزء القياس بل هو بيان حكم ما للباء الذي هو جزء من احد حدود القياس وبهذا القياس وبالجملة فقولنا و مساوي المساوي مساو هو كبرى محذوفة وانما اورده الشيخ قبل الاقيسة الاستثنائية ليعلم انه غير متعلق بها بسيطة كانت او مركبة فانه اما مفرد اقتراني او مركب من اقترانيين وتحليل القياس وتركيبه من توابع القياس **اشارة** الى القياسات الشرطية الاستثنائية لما كانت الاستثنائية هي ما يكون احد طرفي النتيجة مذكورا فيها ولم يجز ان يكون مقدمة بعينها ولا محالة يكون جزء من مقدمة والمقدمة التي يكون جزؤها قضية فهي شرطية فيكون احدى مقدمتي هذا القياس شرطية ويكون الاخرى مشتملة على وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي منه النتيجة او رفعه مجردا عن الشرط فيكون هي الجزء الاخر وهي قضية اخرى مقرونة باداة الاستثناء متكررة تارة حال كونها جزء من الشرطية وتارة حال كونها مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المتكرر في الاقترانيات لان الباقي بعد حذفه هو النتيجة فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية واستثناء قوله القياسات الاستثنائية اه اول المتصلة التي تقع في الاستثنائية لا تكون الا لزومية والتي وضعها الشيخ موجبة وهي تنتج باستثناء عين مقدمها عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك اي لا باستثناء عين التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لان التالي يحتمل ان يكون اعم من المقدم فلا يلزم من وضعه او رفعه ما هو اخص منه شئ والسالبة كقولنا ليس البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكنة ينتج باستثناء عين المقدم وكل جزء نقيض الاخر كقولنا لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده ساكنة فهو لا يكتب ولا ينتج باستثناء النقيض شيئا وذلك لكون هذه المتصلة في قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده بساكنة والشيخ قد اقتصر بالموجبة لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة قوله او يوضع فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما يتفق منها فينتج نقيض ما سواها مثل ان هذا العدد اما تام او ناقص واما زائد لكنه تام فينتج نقيض ما بقي او يستثنى نقيض ما يتفق منها فينتج عين ما بقي واحدا كان او كثيرا مثل انه ليس بتام فهو اما زائد او ناقص حتى يستوفي الاستثناء فيبقى قسم واحد او يوضع فيها منفصلة غير حقيقية فاما ان يكون مانعة الخلو فقط فلا ينتج الا استثناء النقيض لعين الاخر مثل قولهم اما ان يكون هذا في الماء واما ان لا يغرق لكنه غرق فهو في الماء لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان لا يكون حيوانا واما ان لا يكون نباتا لكنه حيوان فليس بنبات او لكنه نبات فليس بحيوان قوله واما ان يكون المنفصلة الخ اقول المنفصلة الحقيقية تنتج بعين كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة الجمع وبنقيض كل جزء عين الباقي لكونها مانعة الخلو ونتيجة ذات الجزئين تكون حملية ونتيجة ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثناء نقيض جزء واحد فهي اما ان تكون منفصلة من اعيان الباقية من الاجزاء واذا حصلت باستثناء عين جزء واحد فهي اما ان تكون منفصلة من نقائض الباقية او حمليات بعددها يشتمل كل واحد منها على رفع جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية ان كانت مانعة الجمع فقط

فهي تنتج بالعين دون النقيض وان كانت مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك ظاهر مما مر
وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان والمنفصلة السالبة لا تنتج اصلا لاحتمال اشتمالها على اجزاء متناسبة

اشارة الى قياس الخلف قياس الخلف قياس مركب من قياسين احدهما اقول المعلم الاول اورد قياس الخلف في القياسات الشرطية ولم يوجد في التعليم الاول شرطية غير الاستثنائية ولذلك سماها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق وظن الشيخ ان الاقترانات الشرطية كانت مذكورة في كتاب مفرد لم ينقل الى لغتنا احتمال مجرد اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الاول ولما اراد المتاخرون تحليل هذا القياس ورده الى الاقيسة المذكورة عسر ذلك عليهم فاختلفوا فيه كل الاختلاف وما استقر عليه راى الشيخ انه مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي والاخر استثنائي من متصلة اما الاقتراني فمركب من متصلة وحملية تشاركها في تاليها المقدم ويكون مقدم المتصلة هو فرض المطلوب غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض المط والحملية هي مقدمة غير متنازعة تقترن بنقيض المط على هيئة منتجة فينتج متصلة مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران المذكور وهي مناقضة لحكم متفق عليه واما الاستثنائي فهو من المتصلة التي هي نتيجة القياس الاول ويستثنى فيه نقيض تاليها الذي كذبه الحكم المتفق عليه لينتج نقيض مقدمها الذي هو فرض المط غير حق فيكون النتيجة كون المط حقا وظاهر انه يحتاج الى مقدمتين مسلمتين احديهما ما جعل كبرى الاقتراني والثانية هو الحكم المتفق عليه ليس كل ج د وقوله في النتيجة الاخيرة وليس ليس قولنا كل ج ب صادقا بل هو صادق اي ليس لم يكن قولنا ليس كل ج ب الذي وضعناه اولا صادقا بل قولنا ليس كل ج ب الذي ادعينا صادقا صادق وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان راى بعض المتاخرين لم يستقر عليه وذلك اما اولا فلان المعلم الاول عد هذا القياس في الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضي كونه مركبا من الاقتراني والاستثنائي فكيف يعد فيهما ما ليس منهما وثانيا ان الاقترانات الشرطية لم تكن مذكورة في الكتاب فكيف ذكر المركب من غير اجزائه ثم ان الشيخ افضل الدين محمد بن حسن المرقي المعروف بالقاشي رحمه الله ذهب الى ان هذا القياس هو قياس استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المط ويحتاج في بيان تاليها المقدمها الى حملية مسلمة مثلا المط هو ليس كل ج ب والحملية المسلمة هي كل ب د ومقدم المتصلة هو كل ج ب فنقول لما كان كل ب د فان كان كل ج ب فكل ج د وذلك لكون هذا المقدم مع الحملية المسلمة منتجا لهذا التالي ثم يستثنى نقيض التالي بقولنا لكن ليس كل ج د فينتج فليس كل ج ب فهذا وجه تحليله والحاصل ان الخلف هو اثبات المط بابطال لازم نقيضه المستلزم لاثباته وربما لا يحتاج فيه الى تاليف قياس لبيان التالي مثلا اذا كان المط لا شيء من ج ب بالاطلاق العام وكانت المقدمة المسلمة هي كل ب ا الا دائما بل ما دام ب فقلنا لو لم يكن المط حقا لكان نقيضه بعض ج ب دائما لكنه مما ينافي المقدمة المذكورة بالقوة فهي ليست بحجة فالمط حق والخلف اسم للشيء الردي الى ولذلك سمي القياس به وهذا التفسير اشبه مما يقال انه سمي به لانه ياتي المط من خلفه اي من ورائه الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ في مواضع اخر وهو يقابل المستقيم فالقياس المستقيم يتوجه الى اثبات المط الاول بوجهه ويتالف مما يناسب المط ويشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجري مجرى التسليم والمط فيه لا يكون موضوعا اولا والخلف لا يتوجه الى اثبات المط اولا بل الى ابطال نقيضه ويشتمل على ما يناقض المط ولا يشترط فيه التسليم بل يكون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت ويكون المط فيها موضوعا اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وعكس القياس يشبه الخلف لانه يتعقد من اقتران ما يقابل نتيجة قياس باحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ويفارق الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون بعقب قياس ولا ان ينتج ما يقابل

مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدأ به ويكفي فيه انتاج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا المقابل بالتناقض ويستعمل في العكس مقابلة بالتضاد ايضا والعكس لا يقع في العلوم الا عند رد الخلف الى المستقيم والخلف في المطالب التي لم يتعين بعد لا يفيد تعيين المط لانه مبني على نقيض المط وذلك يقتضي تعينه وربما يتفق في هذا الموضع ان يوضع بدل المط غيره مما يظن انه هو ويبنى الخلف عليه فان تم دل على ان ذلك الشيء الذي وضع صادق ولم يدل على انه هو المط نفسه او شيء من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما مر في اثبات جعلنا العكس في نتائج القياسات المختلفة وهذا هو منشا الشكوك التي تورد على قياس الخلف وهو العلة في كون الخلف صالحا للاثبات ما هو اعم من المطلوب اذا كان حقا وذلك مما لا يقدح فيه اذا عرف الحال قوله واما ان القياس المستقيم اه اما رد المستقيم الحملي الى الخلف فهو كما مضى في بيان نتائج القياسات الغير البينة من الشكلين الاخرين ويكون باضافة نقيض النتيجة المط اثباتها الى احدى المقدمتين ولكن هي المشتملة على هيئة احد الشكلين الاخرين لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ولكن هي المتفق عليها فيكون النتيجة محالة ويبين ان ذلك الانتاج ليس للمقدمة الحقة ولا للتاليف المنتج بالذات فهو اذن من وضع نقيض النتيجة فوضعه بط فالنتيجة حقة واما رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة اعني القضية المتفق عليها اي القضية المسلمة لينتج المط على هيئة احد الاشكال مثال النتيجة المحالة كانت في المثال المتقدم كل ج د ونقيض المحال ليس كل ج د فاذا اضيف الى المقدمة المسلمة الاولى وهي كل ب د انتج من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل ج ب وهو الذي كان المط من الخلف ولما كانت النتيجة المخالفة هي تالي المتصلة في الخلف فرد الخلف الى المستقيم بالاحظ المحال مما بين التالي المذكور في اول القياسين اللذين حللنا الخلف اليهما وبين الحملية المسلمة قوله ولسنا نحتاج اليه الان اي لسنا نحتاج في معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداد المستقيم اليه او ارتداده الى المستقيم واعلم ان المط اذا كان موجبا كليا فالخلف لا ينعقد اليه الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية وهو رابع الثاني وخامس الثالث واذا كان سالبا كليا فلا ينعقد الا هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية وهو ثالث الاول او رابعه وثالث الثاني وثلثة ضروب من الثالث وعليه فقس اذا كان المط جزئيا واما رد الخلف الى المستقيم فان كان الخلف على هيئة الشكل الاول ووقع نقيض المط في صغرى الخلف فقياس الرد يكون على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة في مثل تلك المقدمة ايضا صغرى كانت او كبرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض المط في الصغرى فالرد يكون على هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض المط في الصغرى فالرد على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الكبرى ويتبين جميع ذلك بالامتحان

النهج التاسع

وفيه بيان قليل العلوم البرهانية **اشارة** الى اصناف قياسات من جهة موادها وايقاعها للتصديق القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها ان كانت ضرورية ليستنتج منها الضروري اه اقول لما فرغ عن بيان احوال الصورية للقياسات وما يشبهها شرع في بيان احوالها المادية وهي تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف وذلك لانها اما ان تفيد تصديقا واما تاثيرا غيره اعني التخييل والتعجب وما يفيد تصديقا فيفيد اما تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان والتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة والتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به

هو الجدل لما كان كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت صنف واحد هو المغالطة وللتصديق الغالب غير
الجازم هو الخطابة وللتخييل دون التصديق هو الشعر اما القياسات البرهانية فهي القضايا الواجب قبولها وهي
التي يكون التصديق بها ضروريا سواء كانت في انفسها ضرورية او ممكنة فان كونها ضرورية القبول غير كونها ضرورية
في انفسها فان كانت ضرورية في انفسها كانت نتائجها ضرورية بحسب الامرين جميعا وان كانت ممكنة في انفسها
كانت نتائجها ممكنة في انفسها ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية مادة وصورة وغايتها
ان ينتج اليقينيات واما القياسات الجدلية فهي المؤلفة من المشهورات ومن صنف واحد من التقريرات وهي المسلمة
من المخاطبين والجدلي اما مجيب يحفظ راي ما ويسمى ذلك الراي وضعا وغايته ان لا يلزم واما سائل معترض يهدم وضعا
ما وغايته سعيه ان يلزم فالمجيب يؤلف اقيسته ان قاس من المشهورات المطلقة او المحدودة حقا كان او غير حق فالسائل
يؤلفها مما يسلمه المجيب مشهورا كان او غير مشهور وكما ان مواد الجدل مسلمات او مشهورات فصورها ايضا ما ينتج
بحسب التسليم والتسلم قياسا كان او استقراء ولما كان غاية الجدل هي الالزام ودفعه لا اليقين جاز وقوع الاصناف
الثلثة من القضايا اعني الواجب والممكن والممتنع في موادها واما القياسات الخطابية فهي المؤلفة من المظنونات
والمقبولات والمشهورات في بادي الراي التي تشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت او باطلة ويشترك الجميع في كونها
مقنعة وكما ان موادها هي ما يصدق بها بحسب الظن الغالب فصورها ايضا ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء كان
قياسا او استقراء او تمثيلا ومن القياس منتجا كان او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان يظن انها منتجة
فهي مقنعة بحسب المواد والصورة وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث
هي مخيلة سواء كانت مصدقا بها او لم يكن وسواء كانت صادقة في نفس الامر او لم يكن وهي التي لها هيئة وتاليف
يقتضيان تاثر النفس عنها لما فيها من المحاكات او غيرها حتى ان مجرد الصدق ربما يقتضي ذلك التاثر والوزن
ايضا يفيدها رواجا لانه ايضا محاكاة وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر ويقتصرون على
التخييل والمحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية وهذه هي الاقسام
الحقيقية للحجج بحسب المادة واما المغالطات فهي ليست بحقيقية وذلك لانها انما تكون بحسب المشابهة والترويج
ولولا قصور التمييز لما ثبت للمغالطة صناعة ولذلك اخرها الشيخ ولغير المحصلين من المنطقيين تقسيمات اخر
الى هذه الاقسام يعتبرون فيها اما الوجوب والامكان واما الصدق والكذب اما الاول فهو ان يقال
البرهان يتالف بالقسمة من الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية التي
لا ميل فيها الى احد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما فيه على سبيل الندرة والشعر من الممتنعات ويكون
المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات الاقلية التي يدعى انها اكثرية او واجبة واما الثاني فان يقال البرهان
يتالف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه الكذب والمغالطة من الكاذبات وانما اقتصر الشيخ على ايراد الاول لان
الذاهبين اليه كانوا اكثر عددا واقرب الى التحصيل ورد عليهم بان القول بذلك مبطل فان استعمال الجميع في البرهان
الاستنتاج امثالها واقع ومع البطلان فهو منزل منزع لغير ما يوجبه تقليد المعلم الاول الذي تخبطوا بسببه
في مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها والقياسات المغالطية هي المؤلفة من المشبهات وما يجري مجريها اعني الوهميات
وصورها ايضا كذلك ويشاركها القياسات الامتحانية والقياسات العنادية في المواد وتخالفها في الغايات
والمشبهة منها بالواجب قبولها تقع في السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات في المشاغبة المقابلة

للجدل

للجدل وغايتها الترويج والمشبهة بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لانها ان وقعت ظنا او تخييلا فهي من
جملتها والا فلا اعتبار بها ولما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد من متعاطي النظر في
العلوم بحسب الانفراد اما البرهان فبالذات كمعرفة الاغذية المحتاج اليها واما السفسطة فبالعرض كمعرفة
السموم المحترزة عنها وكانت منافع الثلثة الباقية بحسب الاشتراك في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا
المختصر على بيانهما دون الباقية **اشارة** الى القياسات المطالب البرهانية كما ان المطالب في العلوم
ذهب الجمهور الى ان مقدمات البرهان ونتائجه لا تكون الا ضرورية كما سنذكره وذهب بعضهم الى ان الممكنات
الاكثرية ايضا قد يقع فيها فاشتغل الشيخ ببيان حال النتائج اولا ثم استدل بذلك على حال المقدمات
اما الاول فهو ان المطالب في العلوم كما قد تكون ضرورية وهي كحال الزوايا للمثلث وكقبول الانقسام الى غير
النهاية للجسم فقد تكون ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالبرء للمسلولين او وجودية كالخسوف للقمر واعلم
ان الممكنة تنقسم ايضا اذا كان المطلوب هو امكان الحكم نفسه وح يكون الامكان محمولا لا جهة وتكون وجودية
اذا كان المطلوب هو وجود الحكم او عدمه والوجودية تكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او متساوية كالاذكار
للحيوان او اقلية كوجود الاصبع الزائدة للانسان واقلية الوجود اكثرية العدم فهما داخلان في الاكثري
الموجب والسالب يكون الوجودي بهذا الاعتبار اما اكثريا او متساويا والمتساوي المطلق الاقلي باعتبار
الوجود قلما يكونان مطلوبين لتعذر الوقوف عليهما فالمطالب العلمية اما ضرورية واما وجودية اكثرية وهذا بحسب الاغلب ولهذا ذهب من ذهب الى ان المبرهن لا يستعمل الا الضروريات والممكنات الاكثرية
واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان فيه جهة والاقلي باعتبار الوجود وكذلك المتساوي قد يكون
ايضا مطالب للمبرهن خارجة عنهما فالمطالب العلمية اما ضرورية واما وجودية والشيخ لم يورد للضروريات
مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها في البرهان ولا للممكنات لكونها باعتبار كالضروريات وتمثل في الوجوديات
بحالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها فان المطلوب لا يكون امكان وجودها للكواكب بل نفس وجودها وهي
لا تدوم ما دامت الكواكب موجودة بل يتعاقب عليها فهي من الوجوديات الصرفة ثم انه انتقل من بيان حال المطالب
الى الاستدلال بها على حال المقدمات وهو ان كل جنس من المطالب يخصه مقدمات مناسبة ويفيده يقينا
فالمبرهن ينتج الضروري مما يكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري مما لا يكون كذلك بل يكون اما جميعها
غير ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية فان قيل الستم حكمتم بان الصغرى المطلقة او الممكنة
مع الكبرى الضرورية كما في قولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج ضرورية فلم لا يجوز ان يستعملها
المبرهن للمطالب الضرورية قلنا انا حكمنا بذلك هناك بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس واما ههنا فلما
كانت المادة ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك ان البرهان لا يتالف منهما على المطالب الضرورية وذلك لان
وجود الضحك للانسان لو كان هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه بالنطق حال زوال
الضحك كاذبا فلا يكون هذا الاقتران منتجا لهذه النتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس
لا يستفاد من الحس فان الحس لا يفيد الحكم الكلي فهو مستفاد من العقل والعقل لا يحكم به يقينا الا اذا استند
الى علته الموجبة اياه المقارنة لكل واحد من الاشخاص وهي كونه ناطقا ويلزم من ذلك انه انما يحكم بكونه ضاحكا
بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجة ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكا علة اخرى

غير كونه ناطقا فكان الحكم في الصغرى على كل انسان بانه ضاحك يقينا بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى باعتبارها ما يشبه قولنا كل انسان فبالطبيعة ما هي علة كونه ضاحكا في بعض الاوقات فكانت تنتج ضرورية لا وجودية فاذن غير الضرورية من جهة ما هو غير الضرورية لا تنتج ضرورية في البرهان في انتاج غير الضرورية فلا يضر لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين كما مر فظهر من جميع ذلك ان القياسات والمطالب البرهانية قد تكون ضرورية وقد تكون غير ضرورية من الممكنات والوجوديات باصنافها وبعد ذلك فاراد ان يستعمل بالرد على المخالفين فيه فقال فلا تلتفت الى من يقول انه لا يستعمل المبرهن الا الضروريات والممكنات الاكثرية دون غيرها بل اذا اراد ان ينتج صدق ممكن اقلي استعمل الممكن الاقلي ويستعمل في كل باب ما يليق به وانما قال ذلك من قال من محصلي الاولين على وجه غفل عنه المتاخرون وهو انهم قالوا ان المط الضروري يستنتج في البرهان من الضروريات وفي غير البرهان يستنتج من غير الضروريات ولم يريدوا به غير هذا واراد ان صدق مقدمات البرهان في ضروريتها وامكانها واطلاقها صدق ضروري اقول ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مؤلف من مقدمات يقينية لمط يقيني وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول وفهم اكثر من تاخر عنه من ذلك ان المبرهن لا يستعمل الا المقدمات الضرورية كما ذكره ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية وما تحتها يستنتجون غير الضروريات من امثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك فادى بهم الفسخ الى القول بانه لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري فيستنتج كل حكم مما يناسبه ويليق به الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة كانت او نتيجة بالضرورة التي لا تزول وهذه ضرورة اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها ثم ان الشيخ اول كلام المحصلين الاولين يعني المعلم الاول على وجه يطابق الحق فقال انه يحتمل معنيين احدهما ان يحمل الضروري على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان ونتائجها وانما خص الضروريات منها بالذكر لان المبرهن يستنتج الضروري من مثله وغيره من اصحاب الصناعات الاخر ربما يستنتجه من غيره ولا يبالي بذلك والثاني ان يحمل الضرورة على التي تتعلق بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية وهي الضرورة التابعة للحكم قوله واذا قيل في كتاب البرهان ان الضروري فيراد به ما يعم الضروري اقول قد ذكر ان شرائط مقدمات البرهان خمسة اولها ان يكون اقدم من نتائجها بالطبع لتكون عللا لها وثانيها ان تكون اقدم منها عند العقل اي يكون اعرف منها ليكون عللا للتصديق بها وثالثها ان تكون مناسبة لنتائجها وذلك بان يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين في النهج الاول لا اعني الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه ورابعها ان تكون ضرورية اما بحسب الذات واما بحسب الوصف اي تكون مطلقة عرفية شاملة لهما وذلك لان المحمول على شيء بحسب جوهره وهو المحمول المناسب للموضوع فربما يزول بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا وربما لا يزول وذلك لانه ينقسم الى ما يحمل عليه بسبب ما يساويه كالفصل وهو مما يزول بزوال نوعه ذلك الشيء والى ما يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا ربما يزول بزوال نوع عينه وربما لا يزول مثلا الخفيف اذا حمل على الهواء فانه يزول اذا صار ماء ولا يزول اذا صار نارا فالمرئي اذا حمل على الاسود فانه يزول اذا صار ابيض فالضروري بحسب الذات ربما لا يشمل الزائل بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط بكون الموضوع على ما وضع يشمل الجميع وخامسها ان تكون كلية وهي ههنا محمولة على جميع الاشخاص وفي جميع الازمنة حملا اوليا اي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان المحمول بحسب امر اعم كالحساس على الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا ولا بحسب امر اخص من الموضوع فان المحمول بسبب امر اخص كالضاحك على الحساس لا يكون محمولا

على جميع

على جميع ما هو حساس بل على بعضه فلا يكون حمله عليه كليا واعلم ان الاخيرين من هذه الشروط يختصان بالمطالب الضرورية والكلية واقتصر الشيخ ههنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع وذلك لان الاول يختص ببرهان اللم وسنذكره مع الشرط الثاني عند ذكر اقسام البرهان والخامس يندرج بالقوة في الشرطين المذكورين وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص هو حصر القضية وكونه في جميع الاوقات مندرج في ضرورة الحكم المذكور وكونه اوليا يندرج في كونه ذاتيا بالمعنى الثاني على بعض الوجوه قوله واما في المطالب ما اقول قد ذكر في النهج الاول ان الشيء يحتمل ان يتمثل معناه في الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتي مقوم له ويبين منه للناسخ لزم معرفة الشيء مع الجهل بمقوماته فاذن لا يكون المقوم مطلوبا البتة والمخالفون في ذلك هم اهل الظاهر من الجدليين فانهم يذهبون الى ان الجنس يجب ان يثبت اولا وجوده للموضوع وثانيا كونه واقعا في جواب ما هو ليتحقق جنسيته وقد ظهر مما مر خطاؤهم فالمطالب البرهانية هي الاعراض الذاتية المذكورة فان قيل أليس كون النفس والصورة جوهرا احد المطالب العلمية مع ان الجوهر جنس لهما وايضا فانكم تقولون الجسم محمول على الانسان لانه محمول على الحيوان وهذا بيان حمل ذاتي الانسان عليه اجيب عن الاول بان النفس انما عرفت في اول الامر لا من حيث ماهيتها بل من حيث انها شيء ما يتصرف في الجسم ويصدر عنها اثر فيه والجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث هو هذا المفهوم بل هو جنس للماهية المسماة بالنفس التي لم يحصل في العقل الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول في الصورة وما يجري مجراها وعن الثاني بان المط ليس هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلة لثبوته وانما يكون تلوح علية عند اخطاره بالبال متوسطا بينهما واذا ثبت ان المط لا يكون ذاتيا مقوما فقد ظهر ان المقدمتين لا تكونان مقومتين معا بل انما تكونان على احد الماخذين اللذين ذكرناهما في النهج الاول في مقدمات العلوم وموضوعاتها وفي بعض النسخ اشارة الى الموضوعات والمبادي والمسائل في العلوم ولكل واحد من العلوم شيء او اشياء متناسبة يبحث عن احواله وعن احوالها وتلك الاحوال هي الاعراض الذاتية له ويسمى الشيء موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة اقول موضوع العلم هو الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله والشيء الواحد قد يكون موضوعا لعلم اما على جهة الاطلاق كالعدد للحساب واما على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض اما ذاتي له كالجسم الطبيعي من حيث يتغير للعلم الطبيعي او غريب كالكرة المتحركة لعلمها والاشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد بشرط ان تكون متناسبة ووجه التناسب ان يتشارك ما هو ذاتي كالخط والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات للهندسة فانها تتشارك في الجنس اعني الكم المتصل القار واما الذاتي في عرضي كبدن الانسان واجزائه واحواله والاغذية والادوية وما يشاكلها اذا جعلت جميعا موضوعات علم الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وانما سمي هذا الشيء او الاشياء بموضوع العلم لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم تكون راجعة اليه بان يكون هو نفسه كما يقال العدد اما زوج واما فرد او يكون جزئيا تحته كما يقال الثلثة فرد او جزء منه كما يقال في الطبيعي الصورة تفسد وتخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد اما اولي او مركب وانما يبحث في العلم عن احوال موضوع العلم اي عن اعراضه الذاتية التي مر ذكرها في النهج الاول فهي محمولات جميع مسائل العلم التي يكون اثباتها للموضوعات هو المطالب فيه قوله ولكل علم مبادي ومسائل فالمبادي هي الحدود والمقدمات التي منها تؤلف قياساته اقول المبادي هي الاشياء التي يبنى العلم عليها وهي اما تصورات واما تصديقات والتصورات هي حدود اشياء تستعمل في ذلك العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة

واما جزء منه كقولنا الهيولى هو الجوهر الذي من شانه القبول فقط واما جزئي تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتالف من اجسام مختلفة الصور واما عرض ذاتي له كقولنا الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة و هذه الاشياء تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما على العلم وهو الموضوع وما يدخل فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه وهو الاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود بحسب الماهيات وحدود القسم الثاني اذا تصورت ما كانت حدودا بحسب الاسماء ويمكن ان يصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب الماهيات واما التصديقات فهي المقدمات التي منها يؤلف قياسات العلم وتنقسم الى بينة يجب قبولها وتسمى القضايا المتعارفة وهي المبادي على الاطلاق والى غير بينة يجب تسليمها ليبتني عليها ومن شانها ان تبين في علم اخر وهي مبادي بالقياس الى العلم المبني عليها ومسائل بالقياس الى العلم الاخر وهذه وان كان تسليمها مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن الظن بالعلم سميت اصولا موضوعة وان كانت مع استنكار سميت مصادرات وقد يكون المقدمة الواحدة اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة عند اخر وتسمى الحدود والواجب القبول تسليمها معا اوضاعا وهي قد توضع في افتتاح العلوم كما في الهندسة وقد تختلط بمسائلها كما في الطبيعيات ولا بد من تقديمها على الجزء المحتاج اليها من العلم اذا كانت مخلوطة هي بالمسائل وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ ان الحدود والاصول الموضوعة هي التي يصدر بها دون المصادرات لانه خصهما بذلك والحق ان حكم الثلثة في التصدير واحد واما الواجب قبولها فقد تعد برها استغناء لظهورها وهي تنقسم الى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء الواحد يكون اما ثابتا او منفيا والى خاص ببعضها كقولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فانه يستعمل في الرياضيات لا غير والمورد من ذلك في فواتح العلوم يجب ان يخصص بالعلم والا فالتصدير به قبيح والتخصيص قد يكون بالجزئين جميعا كما يقال في الهندسة المقدار اما مشارك واما مباين فخصص الموضوع الذي هو الشيء بالمقدار والمحمول الذي هو المثبت والمنفي بالمشارك والمباين وبهذا التخصيص صارت القضية العامة خاصة بالهندسة وصالحة لان يقدم في مقدماتها وقد يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية فخصص الموضوع الذي هو الاشياء بالمقادير ويصير المحمول ايضا مخصصا بتخصيصه فان المتساوية المقدارية غير المتساوية العددية فهذه هي المبادي واما المسائل فهي التي يشتمل العلم عليها ويتبين فيها وهي مطالبه والفاضل الشارح قال والتصديقات اما واجبة القبول وتسمى تلك مع الحدود اوضاعا ومنها مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم وهي التي تسمى مصادرات ومنها مسلمة في الوقت الى ان يتبين في موضع اخر وفي نفس المتعلم فيه شك ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة وجب تخصيصها به وان كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها في علم اخر اقول في هذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول لا تسمى اوضاعا والمسلم على سبيل حسن الظن لا يسمى مصادرات وجميع هذه القضايا لا يختص بل الواجب قبولها وذلك عند التصدير بها لا غير واما ان لم يصدر بها لا يكون عند البناء عليها اعم من موضوع الصناعة فان المبني عليه يجب ان يكون مناسبا للمبني وليس هذا حكم الواجب قبولها فانها لشدة وضوحها يستعمل في كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص ولا ادري كيف وقع هذا منه فلعل من الناسخين والله اعلم

اشارة في نقل البرهان وتناسب العلوم

اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع علم اخر اما على وجه التحقيق

وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا للاخر واما على ان يكون الموضوع في احدهما اه اقول العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها فلا يخلو اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص ام لا يكون فان كان فاما ان يكون على وجه التحقيق او لا يكون والذي يكون على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا للخاص كالمقدار والجسم التعليمي اللذين احدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزء منه والذي ليس على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر عرضي وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا لكن وضع ذلك الشيء في العام مطلقا وفي الخاص مقيدا بحالة خاصة كالاكر مطلقة ومقيدة بالمتحركة اللذين هما موضوعا علمين والى ما يكون الموضوع فيهما شيئين لكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالوجود والمقدار اللذين احدهما موضوع الفلسفة والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه يكون جزء منه وقد يجتمع الوجهان اي الذي بحسب التحقيق والذي ليس بحسبه في واحد فيكون الخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع تحت العام من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فان موضوعه تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لان موضوعه الخطوط المفروضة في سطح مخروط النور المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة في سطح مخروط ما هي نوع من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة وجزء منه وهي مطلقة اعم منها مقيدة بالنور المتصل بالبصر فالعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا تحت الاول ويكون جزء منه فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني تحت ما هو داخل بالمعنى الاول تحت الهندسة فهو اولى بالدخول مما يكون دخوله باحد المعنيين وح يكون اسم الموضوع تحت انما يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين وعلى الذي بمعنى واحد واما اذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيئا او يختلف بحسب قيدين مختلفين كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث الطبيعة موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي وكذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل فيهما بالموضوع والمحمول واختلافهما بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة وهي في وسط السماء فيهما واما ان لا يكون الموضوع شيئا واحدا بل يكون شيئين مختلفين ولا يخلو اما ان يكون بينهما تشارك في البعض او لا يكون فان كان فهو مثل الطب والاخلاق فان موضوعهما اشتركا في البحث عن القوى الانسانية لكن من جهتين مختلفتين ولذلك يقع في بعض مسائلهما اتحاد في الموضوع وان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يكونا معا تحت ثالث فيكون العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب واما ان لا يكون كذلك ولا يخلو اما ان يوضع احدهما مقارنا للاعراض الذاتية المختصة بالاخر او لا يوضع فان وضع فيكون العلم الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعا تحت العلم الباحث عن الاخر وذلك كالموسيقى والحساب فان موضوع الموسيقى هو النغم من حيث يعرض لها التاليف والبحث عن النغم المطلقة يكون جزء من الطبيعي العلم لكنه يبحث في الموسيقى من حيث يعرض لها نسبة عددية مقتضية للتاليف وكان من حق تلك النسب اذا كانت مجردة ان يبحث عنها في الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي واما ان لم يكن احد الموضوعين مقارنا لاعراض الاخر فالباحث عنهما علمان متباينان مطلقا كالطبيعي والحساب وقد حصل من هذا البحث ان كون علم تحت اخر انما يكون على اربعة اوجه احدها ان يكون الموضوع العالي جنسا للموضوع السافل وثانيها ان يكون موضوعهما واحدا لكنه وضع في احدهما مطلقا وفي الاخر مقيدا وثالثها ان يكون موضوع العالي عرضا عاما للموضوع السافل ورابعها ان يكون البحث

عن موضوع السافل من حيث اقترن باعراض موضوع العالي والشيخ ذكر من هذه الاربعة ثلثة في هذا الموضع قوله واكثر
الاصول اوائل العلم السافل الذي يسمى جزئيا بالقياس الى الفوقاني والفوقاني كليا بالقياس اليه واكثر المبادي الغير
البينة للجزئي انما يكون مسائل العلم الكلي تبين فيه وذلك كقولنا الجسم مؤلف من هيولى وصورة والعلل اربعة
فانهما من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع تاليف الجسم من اجزاء
لا تتجزى مسئلة من الطبيعي ومبدء في الالهي واثبات الهيولى على انه اصل موضوع هناك ويشترط في هذا الموضع ان
لا يكون المسئلة في السفلاني مبنيا على ما يبتني عليه في الفوقاني لئلا يصير البيان دوريا قوله وربما كان علم فوق
علم آه اقول العلم الذي يكون فوق علم وتحت علم كالطبيعي الذي هو فوق الطب وتحت الفلسفة الاولى والنسب
بينهما يختلف على الوجوه المذكورة فالطب عند من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض يكون
تحت علم الحيوان من الطبيعي بثلثة اوجه من الاربعة هي الاول والثاني والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان
وقد اخذ في الطب مقيدا بقيد وانما ينظر فيه من حيث يقترن ببعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون
تحت الطبيعي بالوجه الاول ولذلك يعد في اجزائه والطبيعي تحت الفلسفة الاولى بالوجه الذي لم يصرح به
الشيخ واذ لا شيء اعم من الموجود الذي هو موضوع الفلسفة الاولى فلا علم اعلى منها ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية
للموجود من حيث هو موجود وهي كالواحد والكثير والقديم والمحدث وبقي ههنا بحث وهو ان هذا الفصل
مترجم في الكتاب بنقل البرهان ولم يذكر فيه نقل البرهان والفصل الذي قبله مترجم في بعض النسخ بتناسب العلوم
وليس فيه ذكر تناسب العلوم اصلا والفاضل الشارح ترجمهما على هذه الرواية ولم يذكر الوجه في ذلك فاقول اصح
الروايات ما اوردناه اعني ترجمتهما بما مر ولنقل البرهان معنيان احدهما ان يكون علم مبنيا على اصل موضوع
يبين في علم اخر فيكون البرهان الذي يبين به ذلك الاصل منقولا من علمه الى العلم الاول المبني حتى يتم ذلك العلم
به والثاني ان يكون المسئلة من علم ما والبرهان عليه انما يكون لشيء من حقه ان يكون في علم اخر وانما نقل من ذلك
العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة كمسائل المناظر والموسيقي فان من حق براهينهما ان يكون بعينها من
علم الهندسة والحساب وذلك لان المسائل لو جردت عن نور البصر وعن النغم لكانت بعينها مسائل من العلمين
المذكورين وبذلك الاقتران لم يتغير احوالها فلذلك نقلت البراهين من موضعها اليهما وهو السبب بعينه
لكونهما تحت الحساب دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى الثاني احق منه بالذي قبله الا ان اشتمال الفصل على المعنى
الاول اكثر منه على الثاني **اشارة** الى برهان لم وبرهان ان ان الحد الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر
لوجود الحكم وهو نسبة اجزاء النتيجة بعضها الى بعض كان البرهان برهان لم لانه يعطي السبب في التصديق بالحكم
ويعطي اللمية في التصديق ووجود الحكم فهو مطلقا معط للسبب اقول الحد الاوسط في البرهان لابد وان يكون
علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في العقل والا فلم يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب ثم انه لايخ اما
ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم في الخارج او لا يكون فان كان فالمسمى هو برهان لم والا فهو البرهان
المسمى برهان ان وهو لايخ اما ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم في الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا
والثاني لا يختص باسم والدليل يشارك برهان لم في الحدود ويخالفان في وضع الاوسط والاكبر وفي النتيجة
واحق البراهين باسم البرهان هو برهان لم لانه معط للسبب في الوجود والعقل والعلم اليقيني بما له سبب في الخارج
عن اجزاء القضية لا يحصل الا به كما ذكرناه فقد بيناه اقدم في الوجود والعقل جميعا من النتيجة واما برهان ان

فلا يعطي السبب الا في العقل فقط والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب في الوجود معلوما الا انه لا يكون سببا في
العقل لكونه غير تام في سببيته ولذلك لا يصلح ان يقع في البرهان فالواقع في البرهان يكون سببا في العقل فقط
ويكون البرهان به برهان ان ومقدمتا هذا البرهان اقدم في العقل لانهما اعرف عندنا وليستا باقدم في الطبع وانما
عرفا بلم وان لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان لم تعطي علة الحكم على الاطلاق وبرهان ان لا يعطي
علته في الوجود لكن يعطي ثبوته في العقل والشيخ اورد مثالين احدهما استثنائي والاخر اقتراني حملي يمكن ان يتمثل بهما
في برهان لم وفي الدليل باختلاف الوضع اما الاستثنائي وهو التمثيل بالخسوف وتوسط الارض فظاهر واما
الاقتراني ففيه نظر لان المراد من حمى الغب ان كان هو الحرارة الغريبة الفاشية في الاعضاء التي تفارق وتعود في كل
يوم مرة واحدة على ما هو المتعارف فليست هي علة للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة وهي الصفراء المتعفنة خارج
العروق وح يكون البرهان من الحدود المذكورة في الكتاب ضربا من برهان ان غير الدليل وان كان المراد من حمى الغب
هي الصفراء المتعفنة خارج العروق على وجه تسمية العلة بمعلولها الخاص كان المثال صحيحا وان كان مخالفا للمتعارف
من العبارة قوله واعلم انه لا سواء قولك اول وجود الاكبر مطلقا غير وجود الاكبر في الاصغر والحكم هو الثاني وعلة
الاول غير الثاني والاوسط علة في برهان لم ومعلول في الدليل الثاني دون الاول واهل الظاهر من المنطقيين قد
غفلوا عن هذا الفرق فالشيخ اوضح الحال فيه ومما نزيده بيانا ان الاوسط يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر في
الاصغر معلولا للاكبر كما ان حركة النار علة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة للنار ويكون هذا البرهان
برهان لم ومنه قولنا العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف واما في الدليل فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا
لوجود الاكبر في الاصغر علة لوجود الاكبر لانه يلزم من ذلك تقدم وجود الاكبر في الاصغر على وجوده مطلقا وهو مح
واعلم ان علة وجود الاكبر انما يكون علة لوجوده في الاصغر في موضعين احدهما ان لا يكون للاكبر وجود الا في الاصغر
كالخسوف الذي لا يوجد الا في القمر فعلته علة وجوده في القمر والثاني ان يكون علة الاكبر علته اينما وجدت كالصفراء
المتعفنة خارج العروق التي هي علة لحمى الغب اينما وجدت فهي علة لوجودها في بدن زيد واما في غير هذين الموضعين
فعلتاهما متغايرتان **اشارة** الى المطالب من امهات المطالب قوله اقول المطالب العلمية تنقسم الى اصول
والى فروع والاصول هي الكلية التي لا بد منها ولا يقوم غيرها مقامها وتسمى بالامهات والفروع هي الجزئية التي
بد عنها في بعض المواضع ويمكن ان يقوم غيرها مقامها والامهات قد قيل انها ثلثة هي بالقوة ستة وهي مطلب هل
وما ولم لان كل واحد يشتمل على مطلبين وقد قيل انها اربعة واضيف اليها مطلب اي فصار اثنان للتصور
وهما ما واي واثنان للتصديق وهما هل ولم فمطلب هل يشتمل على البسيط يكون الموجود فيه محمولا كقولنا
زيد موجود وعلى مركب يكون الموجود فيه رابطة كقولنا زيد هل موجود في الدار قوله ومنها مطلب ما هو اقول
ذات الشيء حقيقته ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب بما الاول هو السائل عن ماهو ويجاب بالجنس
المقول في جواب ما هو كما مر ذكرها وقد يقع الحد والحقيقة في جوابه وربما يقام الرسوم مقامها على وجه التوسع
او عند الاضطرار والطالب بما الثاني هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا ما الخلا وانما لم يقل عن مفهوم
الاسم لان السؤال بذلك يصير لغوا بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل
في ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم وان اجيب بما يشتمل
على شيء خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم قوله ولا بد من تقديم

مطلب ما الشيء على مطلب هل اقول المراد ان مطلب ما الذي يطلب شرح الاسم يجب ان يتقدم مطلبي هل ويعني بقوله اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حدا تفسير هذا المطلب لتمييز عن قسميه فان المتقدم على مطلبي هل الذي يطلب به شرح الاسم الذي لا يفهم مدلوله الا بحد دون الاخر وتقدير الكلام اذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل حدا مفهوما للمطلب يعني المسئول عنه وانما قال ذلك لان مدلول الاسم لو كان حدا مفهوما للمسئول عنه لما كان للسؤال بما في هذا الموضع فائدة وانما قال حدا مفهوما لان مدلول الاسم المحتاج في بيانه الى حد مفهوما والذي لا يكون مدلوله ربما لا يكون له وجود في نفسه فيكون مدلول الاسم هو الجامع للاشياء التي وضع الاسم بازائها فيكون حدا بوجه الا انه لا يكون مفهوما ما لم يدل عليها بالتفصيل ويكون السؤال بما هو باقيا الى ان يفصل وح يكون القول المفصل حدا مفهوما لم قوله وكيف كان فان المط فيه شرح الاسم ثبات اجمالي لما تقدم اي وكيف كان الحال فان المتقدم على مطلبي هل هو ما الطالب لشرح الاسم واما بالرواية الاخرى فيكون معناه هكذا اذا لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل على انه جزء للمطلب مفهوما وذلك لان المطلب هو مجموع اللفظين واحدهما جزء للمجموع فيكون قولنا جزء للمطلب في غير هذه الرواية ايضا على انه تمييز عن المستعمل وقولنا مفهوما نصب لانه خبر لم يكن وانا اظن ان هذه الرواية تصحيف الاولى وكلاهما تصحيفان والاصل كان كذا اذا لم يكن الاسم المستعمل حد المطلب مفهوما فانه مطابق لمراده مستغن عن التمحلات التي اوردناها وذلك واضح قوله واذا صح للشيء وجود صار ذلك بعينه حدا للذات او رسما ان كان فيه تجوز معناه ظاهر ومثاله انا اذا قلنا في جواب من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع انه شكل يحيط به ثلثة خطوط متساوية كان حدا بحسب الاسم ثم اذا بينا انه الشكل الاول من كتاب اقليدس صار قولنا الاول بعينه حدا بحسب الذات قوله ومنها مطلب اي شيء ويطلب به تمييز الشيء عما عداه وفي بعض النسخ ومنها مطلب اي شيء وهو ايضا مما يعد في اصول المطالب ويطلب به تمييز الشيء عما عداه اقول يجاب عن اي شيء بما يميزه تمييزا ذاتيا وقد يجاب بما يميزه تمييزا عرضيا والمراد هو الاول وقد لا يعد هذا المطلب في الاصول لان مطلب ما يغني عنه اذ جوابه يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة وقد يعد فيها لانه يعد الجواب عما هو في حال الشركة يتعين لطلب تميز كل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول ولا يقوم غيره مقامه قوله ومنها مطلب لم اه اقول مطلب لم يطلب العلة اما في التصديق فقط كما يقال لم يبدأ الكل واحد واما في الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس الحديد وهذه نكتة وهي ان المطالب كما يكثرها المكثرون فللمقللين ايضا ان يقللوها بان يجعلوا اصولها اثنين مطلبا للتصور ومطلبا للتصديق ويطوي الباقية فيهما وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوي لم في مطلب ما حتى يكون الامهات مطلبي هل وما فقط واشار الشيخ الى ذلك بقوله فكانه يسئل عما هو الحد الاوسط او عن ماهية السبب ومطلب لم تابع لمطلب هل بالمرتبة اما بالفعل فكما يقال هل القمر منخسف فان قيل نعم قيل لم واما بالقوة فكما يقال لم ينخسف القمر فانه يتضمن الحكم بانخسافه بالقوة ويطلب فيه العلة قوله ومن المطالب ايضا كيف الشيء واين الشيء ومتى الشيء اه لم يذكر الشيخ مطلبي كم ومن ومما ايضا من الجزئيات المشهورة فهي جزئية لانها تطلب علوما جزئية بالقياس الى المطالب المذكورة ولا يهم فائدتها فان ما لا كيفية له مثلا لا يسئل عنه بكيف ولذلك تنزل عن ان يعد في الاصول ويستغنى عنها بمطلب هل المركب اذا كان المسئول عنه معلوما بماهيته ومجهولا بانتسابه الى الموضوع فيقال هل زيد اسود هل هو في الدار هل هو الآن قوله فان لم يفطن لذلك لم يقم ذلك المطلب مقام هذا وكان مطلبا خارجا عما عد فيه نظر لان مطلب اي اذا عد في الاصول يقوم مقامها فيقال اي كيفية له وفي اي مكان هو وفي اي وقت هو

النهج العاشر

في القياسات المغالطية ان الغلط يقع اما بسبب القياس وهو ان يكون المدعي قياسا ليس بقياس في صورته وهو ان لا يكون على سبيل شكل منتج او يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير المط اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة او لا يكون قياسا اه اقول الغلط يقع لسبب يرجع اما الى التاليف القياسي واما الى اجزائه التي هي المقدمات ثم الحدود والشيخ بدأ بالقسم الاول فقال ان الغلط قد يقع اما بسبب القياس واخر القسم الثاني الى ان يتم الكلام في القسم الاول ثم الذي يرجع الى التاليف فيكون لسبب يرجع اما الى صورته واما الى مادته وبدأ بالقسم الاول فقال وهو ان يكون المدعي قياسا ليس بقياس في صورته ثم الذي يرجع الى الصورة يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض وهو ان لا يكون على ضرب من شكل منتج وقد اشار اليه بقوله وهو ان لا يكون على سبيل شكل منتج والذي يكون بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة فلا يخلو اما ان يكون السبب هو ان المقدمات لم يلزم منها قول غيرهما او لزم ولكن اللازم ليس هو المط والاول هو المصادرة على المط ولم يذكر الشيخ هيهنا لانه يحتاج الى شرح فاخره الى ان يفرغ من القسمة ويشتغل بشرحه والثاني هو وضع ما ليس بعلة علة لان وضع القياس الذي لا ينتج المط لانتاجه هو وضع ما ليس بعلة للمط مكان علته واليه اشار بقوله او يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير المط اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة واما الذي يرجع الى مادة القياس فهو ما يشتمل على مقدمات لو وضعت بحيث تكون مسلمة على هيئة قياس خرجت عن ان تكون مسلمة واليه اشار بقوله او لا يكون قياسا بحسب مادته الى قوله وان كان قياسا في صورته ومثاله ان يقال كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شيء من الناطق من حيث هو الناطق بحيوان وذلك لان القياس انما ينعقد بحسب الصورة من هذه الحيثية اما مع اثباتنا القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق في المقدمتين جميعا او مع حذفه منهما جميعا لكن اثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى وحذفه منهما يقتضي كذب الكبرى وان حذف عن الصغرى واثبت في الكبرى ليكونا صادقتين اختلفت صورة القياس فلم يكن الاوسط مشتركا فالقياس المنفصل منهما بحسب الصورة لا يكون قياسا واجب القبول بحسب المادة ولهذا كان السبب في هذا القسم من جهة المادة قوله وقد يعرف الفرق بينها او بين هذين القياسين المذكورين قوله ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المط من هذا القبيل اي مما يقع الغلط فيه من جهة التاليف لا من جهة المادة ثم اخذ في بيان المصادرة على المط الاول بقوله وذلك اذا كان الحدان من حدود القياس الى قوله فالواجب ان يكونا مختلفي المعاني فالمصادرة على المط انما يشتمل على حدين مترادفين كما مر ويلزم منه ان يكون احدى المقدمتين خالية عن الوضع والحمل وهي التي يتحد حداها والثانية هي النتيجة بعينها فيكون التاليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون احد حدي النتيجة هو الاوسط مثاله كل انسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق وما يقع في قياس واحد هكذا يكون ظاهرا غير ملتبس والخفي منها هو الذي يقع في اقيسة مركبة يقتضي تباعد النتيجة والمقدمة المتحدة بها والفاضل الشارح ذهب الى ان وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المط الاول من الاغلاط التي تتعلق بالمادة ولم يرد كذلك فان الخلل فيهما ليس لانهما يشتملان على حكم غير مسلم بل لان القياس المشتمل عليهما لا ينتج النتيجة اما من حيث ان ما يجب هو وضع ما ليس بعلة علة او من حيث وقع ... وهو المصادرة على المط فالخلل فيهما راجع الى الصورة دون المادة ولذلك جعل من مباحث كتاب القياس فهذه هي اسباب الاغلاط المتعلقة بالتاليف القياسي وقد ظهر انها اربعة اثنان منها متعلقان بخلل القياس وهما اختلال الصورة والمادة ويشتركان في ان الخلل فيهما سوء التاليف اثنان متعلقان بحال القياس

والنتيجة ثاوهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب فاذن جميع ما يتعلق بالتاليف القياسي ثلثة اشياء والى ذلك اشار الشيخ بقوله فاذا روعي صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول قوله وهذا واما ان لا يكون الغلط في كون القياس قياسا واجب القبول ولكن بسبب في المقدمات مفردة فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما قد علمت ومن جملتها مثل ما يقع بسبب الانتقال من لفظ الجمع الى لفظ كل واحد وبالعكس فيجعل ما يكون لكل واحد كانه للكل وما يجعل للكل كانه لكل واحد ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق كان صادقا مثل من ظن انه اذا صح ان يقول كان امرؤ القيس شاعرا صح ان امرأ القيس كان مفردا وان امرأ القيس الميت شاعر مفرد فيحكم بان الميت شاعر وايضا انه اذا صح خمسة زوج وفرد اجتماعا صح انها زوج وانها فرد وربما كان الانتقال على العكس من هذا وهو انه اذا صح ان امرأ القيس شاعر وانه جيد يصح على الاطلاق وكيف شئت انه شاعر جيد اي في غير الشاعرية وهذا ايضا يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه ولكن بشركة من اللفظ وهذه مغالطات مناسبة للفظ

اقول لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان يكون سبب الغلط راجعا الى التاليف ختمه بقوله هذا اي هذا قسم وبدأ بالقسم الثاني بقوله واما ان لا يكون الغلط فلفظة هذه اخت التي في اول الفصل في قوله الغلط قد يقع اما بسبب في القياس وهذا القسم هو ان يكون الغلط بسبب في المقدمات افرادا او في اجزائها التي هي الحدود وينقسم الى ما يكون السبب لفظيا والى ما يكون معنويا وبدأ بالقسم الاول وهو على ما ذكرناه ينحصر في ستة اقسام لان الغلط اما ان يكون لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد او في هيئته في نفسه او في هيئته اللاحقة به من خارج او في التركيب المحتمل لمعنيين او في وجود التركيب وعدمه فيظن ان المركب غير المركب او غير المركب مركبا فاشار الى القسم الاول والرابع وهو الاشتراك في اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها وعلى تركيبها على ما علمت اي في النهج السادس واورد لذلك مثالا وهو انتقال الذهن من احد معنيي لفظ كل حالتي الاطلاق على الجميع وكل واحد الى الاخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما يقع بسبب الانتقال الى قوله ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وهذا المثال هو الاشتراك في اللفظ المفرد وانما خصه بالايراد لانه موضع يلتبس على بعض اهل النظر وسنحتاج اليه في النمط الخامس والفرق ان الكل يشتمل الاحاد معا وكل واحد ياخذ الواحد فالواحد على سبيل البدل بشرطين احدهما ان يكون مع الماخوذ غيره والثاني ان لا يبقى واحد غير ماخوذ واشار بقوله وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق وفي بعض النسخ كيف فرق كان صادقا الى قوله وفرد الى القسم الخامس واورد له مثالين احدهما انا اذا قلنا ان امرأ القيس كان شاعرا وصح فيظن انه يصح قولنا امرؤ القيس كان وقولنا امرؤ القيس شاعر وذلك لان المحمول في الاول هو قولنا كان شاعرا على سبيل الاجتماع فيظن انه يصح حمل كل واحد من لفظة كان وشاعر عليه على سبيل الانفراد وانما يصح الاول لان لفظة كان فيها ناقصة وهي جزء المحمول والمجموع قضية دالة على كونه في الزمان الماضي شاعرا ولا يصح الثاني لان افراد لفظة كان يدل على انها اخذت تامة وهي المحمول نفسه فكانه يقول حصل امرؤ القيس ولا يصح الثالث لان حذف لفظة كان يدل على انها اخذت رابطة لا دلالة لها الا على الارتباط المحض والمحمول هو الشاعر وح الفرق بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا هو شاعر على هذا التقدير ويلزم منه حمل الشاعر على امرئ القيس الذي ليس بموجود الآن لان الميت لا يوجد اصلا فضلا عن ان يوجد شاعرا والمثال

الثاني

الثاني انا اذا قلنا الخمسة زوج وفرد وصح فيظن انه يصح قولنا الخمسة زوج الخمسة فرد على قياس انا اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح فيصح قولنا العسل حلو العسل اصفر واشار بقوله وربما كان الانتقال على العكس من هذا الى القسم الثالث ومثل بان يظن انه اذا قلنا ان امرأ القيس شاعر جيد وصح على تقدير كونهما وضعين متباينين صح ايضا على تقدير كونهما معا وصفا واحدا ثم قال وهذا ايضا لا يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه وذلك الوجه هو اغفال توابع الحمل الذي يجيء ذكره في الاغلاط المعنوية فان الجيد المطلق اذا حمل بدل الجيد في الشاعرية فهذا اغفل ما يتبع المحمول وكان يحمل الموجود المطلق بدل الموجود بالقوة في المثال المذكور لكنه يكون ههنا بشركة اللفظ وذلك لان الغلط انما حدث من قولنا هو شاعر جيد وليس من شرط توابع الحمل ان يحدث من تركيب لفظي مقدمة قوله وهذه مغالطات مناسبة للفظ اشارة الى الاقسام المذكورة الا انه لم يذكر من الستة الا اربعة وسنشير الى الثاني والثالث لبيان قدر منها قوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وباخذ اللاحق للشيء مكان الشيء وباخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وباغفال توابع الحمل المذكور وقد عرفت ذلك

اقول يريد به القسم الثاني من الاغلاط المتعلقة بافراد المقدمات وهو الذي يكون السبب معنويا فقوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى عطف على قوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ واعلم ان الاغلاط المعنوية لا يتصور ان يقع في الحدود التي هي المفردات كما مر في صدر الكتاب فاذن هي انما تقع في التاليف والتاليف يكون اما في القضايا بانفسها او يكون بين القضايا والذي بين القضايا فهو اما قياسي واما غير قياسي والواقعة في التاليف القياسي قد مر ذكرها اما التي تقع في القضايا بانفسها وهي المتعلقة بالمقدمات فهي التي يريد ان يذكرها ههنا وهي ثلثة لا غير لان التاليف اما بين جزئين يسمى احدهما لان يحكم عليه والاخر لان يحكم به واما بين جزئين لا يصلحان لذلك والغلط في الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب غير صحيح بان يجعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه والسبب فيه ايهام العكس واما الثاني فلا يخ اما ان يكون الماخوذ فيهما بدل ما يستحق لان يكون جزء من القضية شيئا من معروضه او عوارضه او لا يكون كذلك بل شيئا مشابها له او على وجه اخر غير الوجه الذي يجب والاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان الحكم يتعلق بالذات بما يستحق لان يكون جزء من القضية وبالعرض بمعروضاته وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل لا يكون فيها كما ينبغي مطلقا وقد بقي من اسباب الغلط قسم واحد وهو الواقع في قضايا لا ياتلف منها قياس وهو المسمى بجمع المسائل في مسئلة واحدة ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس ونعود الى الشرح فنقول قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي الصرف خمسة اشياء ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران من الثلثة والثالث اخذ اللاحق للشيء مكانه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كما مر في النهج السادس والرابع اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وعكسه يجري مجراه والخامس اغفال توابع الحمل وهي الامور المتعلقة بالمحمول كما مر وبالرابطة والجهة والسور وغير ذلك مما يغير احوال الحكم في القضية وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل وانما اورده الشيخ هكذا لانه في هذا المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما في سائر كتبه قوله فتجد اسباب المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ مفردا او مركبا في جوهره وهيئته وتصريفه وفي تفصيل المركب وتركيب المفصل ومن جهة المعنى في ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ اللاحق واغفال توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الاول وتحريف القياس وهو الجهل بقياسيته اقول لما ذكر اسباب الغلط عاد الى عدها بسبيل الضبط فاشار ههنا الى القسم الثاني من اللفظية التي لم يذكرها فيما مضى بقوله او هيئته وتصريفه ولم يذكر

... المذكورة في النهج ... الالفاظ المتعلقة ... نعم ... امن من ... الشيخ ... بعد ... فقد ... العلوم ... انتهى

القول في المنطق بعون الله وتوفيقه

كتاب شرح الاشارات

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في اخر هذه الاشارات اقول ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في ماخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك للآراء المتخالفة ومصادم للاهواء المتقابلة حتى لا يرجى ان يتطابق عليها اهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى درجات الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسئل الله تعالى الاصابة في البيان والعصمة عن الخطاء والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان

النمط الاول في تجوهر الاجسام

اقول قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا وقال الجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان النمط تحقق حقيقتها اهي مركبة من اجزاء لا تتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدا في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدم في الوجود بالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات ولما كان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المؤلف من المادة والصورة صارت مباحث المادة والصورة التي يبتنى عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي في الفلسفة الباحثة عنهما مبتنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان

قوله بالطبيعيات ايضا ولكن لما شرع ان يرفع منها عدة اعتراضات من احد العلمين الى الاخر المقتضية لتغير المتعلم فلزم ان يفصل الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزم ان يبين ما يبتني تلك الابحاث عليه من مسائل الطبيعي فلهذا وجب عليه ان يفصل الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه اخر ما يحتاج اليه مقاصده التي لا تنبني على مسئلة يقتضي حوالة اخرى وصار هذا النمط بهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الشارح الفاضل حده المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته ولحال بيانه على سائر كتبه واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا بهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذا التعريف معنا لطيف ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان تكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متالفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمنهاج والبيانات هكذا قال الفاضل الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المؤلف فسيجيء القول فيه ان شاء الله

وهم واشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل والسؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فتسمية الراي الباطل بالوهم تسمية السبب باسم المسبب مجازا وقد مر انه يسمي الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجريد الذهن والمحصول عن اللواحق او النظر فيما سبق من البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الراي الاول من الاربعة المذكورة عبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة قوله ومن الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل قوله كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل وينفصل الجسم عندها وهي مواضع باعتبارها عند مثبتي الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها شبهها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها قوله تنقسم عندها اجزاء غير اجسام ومنها تتالف الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس اقول ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام تتالف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الراي اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لما يناقضهم به على ما ينبغي ان يفعله ناقضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث اشار الى وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلثة وذلك

حاشيه صحيفه ثانيه از طبيعي

لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك والتشكل بيسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا تقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب قوله

ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره اقول هذا ابتداء شروع في النقض وانما اخذه من الحكم الرابع يعني بيان ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخ اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما فان لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام ثلثة والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا يناقض الحكم الثاني وهو نفي البعد عن هذه الاجسام لان الثالث لا يتصور الا بعدم ملاقات الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو نفي نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيجيء والثالث يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان لا يلاقي الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني وكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقات ومع الملاقات بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سنذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض مذهب الخصم بل نقضه لابطال هذا الراي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب قوله وانه يجب لو

جوز مجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يمكنه بين ان يقف فيه اقول يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة ففسره اولا باتحاد المكانين والحيزين و[illegible] ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فلما لم يكن المنازعة فيه معتبرة ههنا وكان المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه لئلا ينازع في العبارة والمعنى ان الطرف لو جوز مجوز ان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ في الوسط قوله فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة اقول اي فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقاة في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل

تتمة حاشية صفحه چهارم

المذهب الاول اصحاب هذا المذهب جوزوا وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة

تتمة حاشية صفحه چهارم

... عن تمام المداخلة غير ملاقيه حال المماسة ...

النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقيه عند تمام المداخلة واللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني واقول هذا التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على راي نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على راي مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب قوله واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا للطرف الاخر ملاقاة الوسط له وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فلا يكون ترتيب وسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقي فراغ وانقسم ما يلاقي اقول اي المداخلة التامة يقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه ملاقيا للطرف الاخر المداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر ويرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع هيهنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الاخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب وسط وطرف اي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اي يناقض الحكم الثاني ايضا فان كان شيء من ذلك اي ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وح يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلاثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تالف الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزيها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة وينقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى ويتحل هذا الشك عند انفصال تحقيق المقادير ان شاء الله تعالى

وهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف لكن من اجزاء غير متناهية اقول يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهؤلاء لما وقفوا الحجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا بها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما يتالف من احاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على اشياء لا يقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا ان يقولوا بهذا التاليف لكن من اجزاء غير متناهية قبل وقد تناظر الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب جواز قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة

حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان العام اقول انه لو بقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب اذن ان يقول في هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان يق انه لما قال في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف فكانه قال ومن الناس من يجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول ومن الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب في الجملة فالقضية الاولى مهملة كلية والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون بعض الاجسام ولذا الا اللازم منها جزئيا وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا تتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل الا لمانع خارجي كالفلك اقول الاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان قوله بل هو في نفسه كما هو عند الحس الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل فيه اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب اي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال المانع في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا تخلو عن الثلثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون والثاني اما ان يكون في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم **تنبيه** ليس اذ لم يكن تاليف عن احاد لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر برشده القدر الذي نورده لما ابطل الاحتمالين من الاربعة المذكورة بقي احد الوجهين الاخرين فاشار ههنا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تنبيها لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر برشده القدر الذي نورده اي في هذا الكتاب في بعض النسخ القدر الذي اوردناه **تنبيه** انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتالف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الاجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط تسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره

تصريحا لانه لو سبق وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لانطباقهما في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا يصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاء لها والا لكان المنتصف مثلثا بل هي موجودات متغايرة لما هي حدوده بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجج المذكورة على اثبات الجزء **اشارة** قد علمنا ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح والامر الذي يقابله رقة القوام فالثخن يقال بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد هيهنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة اتصال وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل وح يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي وهو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي يجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان الجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل بم يعرف ان الجسمية شيء مغاير لهذه الامور فانه ما لم يعرف مغايرته لها لم يمكن اثباتها لها قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته او شيء له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله الذي يتحصل به جوهريته قوله وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة لجزئية الحكم عن الافلاك وانا اقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال باحد معنييه اعني الوهمي ولاجل ذلك بنينا عليها هذا البرهان على ما يجيء بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار الانفصال بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر قوله وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للانفصال والاتصال فيكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعا يريد بالمتصل بذاته هيهنا الصورة الجسمية وهي التي من شانها الاتصال الذاتي واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي في ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها

كرة ومكعبا ومتشكلا بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفا في فصل
في ان المقادير اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته
ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للانفصال
والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للانفصال
والانفصال بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للانفصال والاتصال بالحقيقة ومن حيث المعنى
الذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ الذي يطرأ عليه احدهما وينتفي بطريانه
فلا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي تنعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة
بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه ولو قبل الاتصال
لكان الشيء قابلا لنفسه قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته قوة الشيء بعينه
امكان وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين
وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير الاتصال قابل للاتصال
والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئته الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها
فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار وقال
الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض
الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف اليه وكل ما يحدث له الانفصال فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه
وكل ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك الشيء المقبول وانما
اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل
يعرض له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء اخر كان غير صحيح لان الانفصال
عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لفعل
الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي تستدعي محلا حتى اذا بينا ان ذلك
المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء اخر هو الهيولى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست عدما صرفا
فهي تستدعي محلا ثابتا كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله
وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكره مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه ادخال ما لا ينفصل
بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده
اذ لا يبعد ان يوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير
ان يتقدم وجوده قوله وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند
عود الاتصال يعود مثله متجددا اقول المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ
الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان اخران بالشخص ومتصلان
اخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان
اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعا غير المتصل بذاته وهو الهيولى
وتلخيص هذا البرهان ان نقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه قابل للانفصال لكن متصلا

فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على وجه تكون حال كونها اتصالا
موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو
الهيولى واعلم ان الاهم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع
لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتشككين في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل
ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون
جسما اصلا بل هو المسمى بالمادة ولا بد من ان ينضاف اليه شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع
هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق يشكون ان كون الجسم متصلا في نفسه
امر داخل في مفهوم الجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان نعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها انما يعرضان
للمادة الابعد تشخصها المستفاد من الصورة لتوقف على احوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب ما
ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها وموجبا الى مادة توجد فيها الثانية
لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى وموجبا الى مادة اخرى ويتسلسل الى
غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما يتصف بهما عند
تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفي الهيولى وهي ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة
فاما على سبيل الاستقلال فان كان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا لم تكن هي بالمحلية اولى من الجسمية وايضا
لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها وان لم تكن
متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل
الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك
اقول هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على
كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل
كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة
الامتداد الجسماني في نفسها واحدة هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة
الجسمية المتصلة بذاتها التي لا يبقى هو بعينها الامتدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم يتذكر كون كل
جسم يجب وسطه طرفيه من الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد
يمنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود او الوهم لو ذلك لتساوي الجميع
في هذا المعنى ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا او ما يجري مجراه واعلم ان الامتداد
المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد
يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت اليه الاشارة في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا
في الخارج لا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على الملحوظ
كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لساير الطبايع قوله وما لها من لعين غريبا
او لحاجة اليه متشابه اقول وذلك لان الشيء الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المنفصلة

معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور يقتضي الاختلاف قوله واذا عرف بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم
فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاتها بحيث كان لها اذا كانت
هاتلك الطبيعة اقول اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرفا
لكونها محتاجة الى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها
مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت قوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون
الفصول اقول قد بينا ان الطبيعة تكون باي الاعتبارات مادة وبايها جنسا وبايها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست
جنسا لانها ليست بموقوفة على ما يضاف اليها محصلا اياها نوعا ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية
والعنصرية وغيرها فهي اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها
فهي في حد ذاتها لا تكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات عنها دون الفصول مع كون الطبيعة
النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشيء
كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا في ساير الصور له وكان بهذا الكلام جواب عن ايراد
نقض للحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره من ساير الحيوانات فلم لا
يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان
الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها فهي ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات
عنها في جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان تقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة
ثم اذا تحصلت بشيء انضاف اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشيء الغير الخارج عنها لم تقتضه
مع غيره لانها مع غيره لا تكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا في ان الجسمية طبيعة نوعية
واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الثلاثة معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي
الاشتراك في الملزومات وناقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا
بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الاخر
والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل
بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتض للحكم وفيه كفاية ولا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلم وعن المناقضة
ان الوجود ليس من الطبايع الجنسية والنوعية على ما سيجيء بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول
لما مر لا الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور
دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بنوع اعتبار الكليات وتنحل بمراعاة ما ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالاعادة
وهم وتنبيه اولعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال البتة فانه انما ينفصل الجسم المركب
من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفرض والاوهام وما يشبههما قد ذكرنا في صدر النمط
ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المؤلفة فنقول
من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان
الاجسام المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق بل هي انما تألفت من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة
وتألف البسائط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا وينقسم وهما

الجهة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متناهية وقد مال الشيخ
ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط
كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل وان
جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال الجهات
المجسمة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا
فائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام
الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي
ولكن ليس يوجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانقسام الانفكاكي وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى
مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل
بالتماس وينفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب في الامتداد
الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا قوله فان خطر هذا ببالك
فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين
كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين تحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع
الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين اخرين فيصح اذا بين
المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك
الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبايع
تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد
الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه ساير الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك
الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال
او في جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك لسبب شيء غير ما نه قلنا لا نزاع
في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك انما المقصود هيهنا هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة
من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة التي باختلاف عرضين بالذكر لان
اصحاب هذا المذهب يجوزونها على تلك البسائط بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف عرضين قارين والى ما يكون
بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع في نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول
في ذكر هذه الاقسام لان الجميع انما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه الاقسام تحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد
القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما في النوع متوافقها
في النوع والماهية غير مختلفة فيما يقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة
وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد تختص بالمصدر عنه الحركة والسكون
فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين
وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين قوله اللهم الا من عائق خارج عن طبيعة الامتداد لازم او زايل
هذا ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له

١٣ الى ما يكون بسبب عرضين ح

ويكون

ويكون لازما كما في الفلك او زائلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب عن سؤال منهم هكذا الم يكن جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الاخر منه ومنفكا عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة فقال له انما نذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسمي مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير والتم فرضتم البسائط متشابهة الطبايع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال قوله ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع ثلاثة الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه معناه ان كل نوع مادي يلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متباينين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية فقد انجر الكلام الى ذكره في اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو لم يذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متشابهة في الطبع واعترض عليه ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها تمنع الهيئة المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات اخر تجري مجرى هذين **تنبيه** وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد له اشخاص ولا يحتمل للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يكون ذلك النوع الا شخصا واحدا ولا يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية فاثبت في المتن سهوا وذلك تقرير للمسئلة المذكورة ومعناه ظ قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعا عن الشركة فاذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زايدا على الماهية فذلك الزائد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف وفي هذه القسمة نظر لان الهيئة المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعا عن الشركة الا اذا اعني بالماهية غير ما اصطلحوا عليه **تذنيب** ليعرف بان للشان المقدار من حيث هو مقدار او الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما تقوم معه وتكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشيئا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى فاعرفها ولا تستبعد ان لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها بقدر معين دون ما هو اكبر او اصغر منه يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذ لم يكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه متفششة فتندمج او يتحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متشابهة النسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين لسبب يقارنها بل يفيد التجويز واذا لة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا تستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء و

وجد

ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى وقيدها بالاولى لان مادة كل مركب يكون هيولاه وان كان جسما **اشارة** يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احد المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدء لمسائل اخر منها مسئلة اثبات محدد الجهات كما سيأتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اوردها ههنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا عندك على انها لحق المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا تفارق لما فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولا تنفعل الصورة الا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زائدا عليه بنصف ذراع والثالث زائدا على الثاني ايضا بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزائد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية فاذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزائدة فالمط حاصل ولما كان المثل موجودا في الزائد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزائدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد فكل بعد لمنتهية وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ونرجع الى المتن فنقول انما قيد الخلاء في صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان لو ثبت وجوده لكان متناهيا قوله والامر الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدء واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى قوله ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية قوله ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية اشارة الى المقدمة الثالثة قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد اشارة الى المقدمة الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عنها قوله واية زيادات امكنت فممكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن شرع في الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فانما يمكن ان يشتمل عليها بعد وبين

فقوله وهذه المسئلة اعنى تناهى الابعاد مبنية على اربع مقدمات الدالة المذكورة على اثبات تناهى الابعاد كانت فى سالف الزمان ان قال قوم لو امكن وجود الابعاد الغير المتناهية لصح ان يخرج

من نقطة واحدة امتدادان متقاطعان عليها غير متناهيين لكنهما كلما امتدا ان يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية يزيد البعد بينهما الى غير النهاية فيكون البعد الغير المتناهى محصورا بين

حاصرين وانه مح واعترض عليه الشيخ فى الشفا بانا لا نم انه يلزم منه وجود بعد بين الخطين غير متناه وغاية ما فى الباب ان يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم ان يكون هناك بعد زايد اى

غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر متناه والزايد على المتناهى بقدر متناه لا بد ان يكون متناهيا وهذا كالعدد يقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان

كل مرتبة من مراتبه فى النظام الغير المتناهى عدد متناه لا يزيد على مرتبة اخرى تحتها الا بواحد ثم قال وان اشتهر احد ان لا بد من بعد غير متناه فليفرض على الخطين الذاهبين نقطتين متقابلتين

وليصل بينهما بخط يكون وتر الزاوية التقاطع فلو كان ذهاب الخطين فى زيادة البعد الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد موجودة بغير نهاية ولنفرض تلك الزيادات متساوية

فلما كان كل زيادة يوجد فى بعد فهى موجودة فيما فوقه فيلزم ان يكون بعد يوجد فيه زيادات غير متناهية بالفعل متساوية فيكون ذلك البعد زايدا على البعد الاول بما لا نهاية له فيكون

...

يزيد البعد وما كان تزايد الابعاد بقدر واحد يكون زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة كنسبة عدد الابعاد لكن نسبة غير المتناهى الى المتناهى

والبصانسبة زيادة الاصل كنسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصلى وهى غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية اما اذا كانت متناقصة لم يلزم الخلف لان النسبة لا

لا يكون ...

...

المتعلق باللام وعلى ما جرى عليه الفقير الامام يكون قوله لان حشوا زائدا لا متعلق لللام ولا لان ويمكن ان يقال الواو فى ابه زيادة للتخفيف والاصل فانه كان وهو متعلق لان و

فحاصل كلامه انه ثمّ بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية فى بعد فيكون جميع الزيادات الغير المتناهية فى بعد الا انه ذاقفين

...

الحكم على كل واحد حكما على الكل المجموعى فان قلت لو لم يكن كل الزيادات فى بعد لا يكون بعض الزيادات فى بعد فلا يكون كل زيادة فى بعد فنقول لانم اذا لم يكن مجموع الزيادات فى بعد

يلزم ان لا يكون بعضها فى بعد بل اللازم ان المجموع ليس فى بعد وهى قضية مخصوصة لا تستلزم السالبة الجزئية لا يقال اذا لم يكن جميع الزيادات فى بعد فاما ان لا يكون شىء منها فى بعد او يكون

بعضها فى بعد دون البعض ...

والمسافة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى فوقها فاذا فرض اول نقطة المسافة

لا يكون اول نقطة المسافة هف ونحن نقول بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة متناهيا

لكنا غير متناه ثم تحرك القطر الى الموازاة وجب ان يكون فى الخط الغير المتناهى نقطة

هى المسافة وهو باطل بيان الملازمة ان المسافة كانت وما بقيت فلا بد ان

...

الملازمة لانه لو تحرك القطر لم يجب ان يكون فى الخط الغير المتناهى نقطة هى اول نقطة

المسافة او اخر نقطة المسافة لان مسافة القطر انما يكون بزاوية وحركة

فكل نقطة تفرض اول نقطة هى المسافة او اخرها لم يكن اولا واخرا ثم ان هذه

الدلالة يتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهى

...

ببعض الزاوية وانما يكون كذلك لو وجد الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل والشبهة

انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على

قوس من الدائرة بل حركة ما لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة

بنصف الزاوية قبل الحركة بكلها والحركة الى النصف نصفها قبل الحركة الى النصف نصفه

قطع

هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان اول ويحتمل ان يكون قوله واية
زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اى واية زيادات امكنت اذا اخذت معا فانها ايضا تكون موجودة مع
المزيد عليه فى بعد واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل
زيادة فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللازم ويكون تقدير الكلام ولأن كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها موجود
فى بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذى فسره الشارح
لا يكون للاخ التعليل فى قوله ولأن معللا ولا لايراد لفظة ان وجه قال وتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك
بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثانى بط لانه لا يخ اما ان يوجد بين الامتدادين بعد
لا يوجد فوقه بعد آخر او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهى فيهما هو بط والثانى يقتضى ان لا يكون
هناك زيادة الا وهى حاصلة فى بعد آخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة فى بعد ومتى صدق على كل
واحدة انها حاصلة فى غيره صدق على المجموع انه حصل فى بعد فاذن وجب انه يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على
الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلانهاية الابعاد يؤدى الى اقسام كلها
باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهى قولنا لما كانت كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة
فى بعد وجب ان يكون الكل حاصلا فى بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها
بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا فى بعد معللا بكون كل واحد حاصلا فى بعد فقط
بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا فى بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله واية زيادات
امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره المذكور ونظم البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما
على الوجه الذى فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود فى بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا
موجودا وجب حصوله ايضا فى بعد ثم لما كانت هذه القضية يعنى الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بينة قصد
اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان قال المراد منه بيان
المحال الذى يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات لوجب ان يكون
هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات فى بعد آخر فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة
بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه قوله فيكون انما يمكن وجود البعد المشتمل على محدود من جملة
غير المحدود الذى فى القوة يعنى يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية
التى هى موجودة بالقوة قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا فى التزايد عند حد لا يتجاوزه فى العظم اى اذا كان
امكان الابعاد التى يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهى البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه قوله وهناك يجب ينقطع
لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده اى اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما قوله والا امكنت
الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال اى ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد
اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وح يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التى فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر
منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا
على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم
المتعلم قوله فتبين انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين لا اولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير

٢ اى اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود ح

نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهذا محال ومعناه ظ قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو اخر الابعاد
وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهى الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو اخر الابعاد فاذن
دليلكم مبنى على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان
يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير
متناهيين يؤدى الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات
او لا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد اخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان مشتملا على زيادة البعد الذى هو فوقه
فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذى هو
غير مشتمل عليه وجب ان يكون اخر الابعاد اذ لو لم يكن اخر الابعاد لكان فوقه بعد اخر ولكان ذلك الفوقانى مشتملا عليه
وقد فرضناه غير مشتمل عليه هف فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذى فرض فيه البعد على
الجميع منفصلة غير واضحة اللزوم فان نظر فى خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل فى جواب اعتراضات
شرف الدين محمد المسعودى هذا المعنى بعبارة اخرى هى ان كل واحدة من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا
فى بعد اخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة فى بعد اخر كانت هناك زيادة غير موجودة فى بعد اخر فلا
يكون فوق تلك الزيادات بعد اخر اذ لو كان لكانت موجودة فيه فح قد انقطعا وكانا متناهيين وان كان كل زيادة
منها حاصلة فى الغير فاما ان يكون الكل حاصلا فى بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا
ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظهر ان تلك الزيادات
باسرها موجودة فى بعد واحد وذلك مح من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين
الثانى ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد اخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم
يكن فوقه بعد اخر فقد انقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضى الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده
ان تالى المنفصلة المذكورة اعنى وجود بعد لم يشتمل عليه بعد اخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات فى
بعد وههنا لعدم حصول كل زيادة فى بعد فصارت هذه المنفصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقى الالتباس
فيهما فى استلزام كون كل زيادة حاصلة فى بعد لكون الكل حاصلا فى بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يقال فى هذا الموضع
وانما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل الجهد فيه قوله وقد يتبين استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان
فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية الوجه الذى يستعان فيه بالحركة هو المبنى على فرض كرة يخرج من مركزها قطر
موازى لخط غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم ان يوجد فى الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل
ان يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذى لا يستعان فيه بالحركة هو المبنى على تطبيق خط
غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما يبقى منه بعد ان يفصل من الجهة التى يتناهى فيها قدر ما منه وبيان امتناع
تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت فى الجهة التى يتناهيان فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من
وجوب تناهيهما فى الجهة التى كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران **اشارة** فقد بان لك ان الامتداد الجسمانى
يلزمه التناهى فيلزمه التشكل اعنى فى الوجود يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبين اولا لزوم
التشكل للصورة بتوسط التناهى ثم بنى البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان التشكل وان قيل فى تعريفه انه ما احاط
به حد او حدود لكنه اذا حقق كان ماهيته من الكيفيات المختصة بالكميات والحد فى هذا الموضع هو النهاية

وكان

في المقدار والشكل وفيه نظر لان المانع ليس الا الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء بعد الكل امتنع ايضا ان يكون الجزء كالكل في المقدار والشكل وقد صرح به الشارح في الوجه الاجمالي حيث حكم

كان فساد جميع اغراضنا ظاهرا بما قررناه فلا فائدة في ايرادها

الاجسام مقدرا بذراع وبعضها بذراعين فتختلف الاجسام في المقدار وهو موقوف على المادة والمرتب على ذلك ان يكون لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين وان يكون شكل انكار

وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء محيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشيء المتناهي يلزم ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه ومع ذلك لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه

قوله فلا يخ اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او لجنسه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل يؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقول لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور اقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقول لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء ما غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت

الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وساير ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك لان هيئة التناهي امر يعرض الشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع تلك العارض ثم قال ومع ذلك يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما الا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مفارقا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير وفاعلا فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولا فقط وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء والكل في عوارضهما على ان كل واحد منها محال براسه ثم اعترض على كل واحد ببيان ان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب القول فيه بما لا يحتمله الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذا

الاجسام مقدرا بذراع وبعضها بذراعين تختلف الاجسام فى المقدار وهو موقوف على المادة والمرتب على ذلك ان يكون لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين وان يكون شكل الكل

وكان المفهوم من الشكل ههنا هيئة شئ محيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشئ المتنا

تتمه حاشیه صفحه ١٧

فى المقدار والشكل وفيه نظر لان المانع ليس الا الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء بعد الكل امتنع ايضا ان يكون الجزء كالكل فى المقدار والشكل وقد صرح به الشارح فى الوجه الاجمالى حيث حكم

كان فساد جميع اغراضنا ظاهرا انما قررناه فلا فائدة فى ايرادها قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه

المقدار الجسمانى قابلا فى نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له فى نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالة هذا هذا هو القسم الثانى من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسمانى بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما يوجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسمانى فى نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها مع تماثل الابعد كونه متاثرا لان ينفصل ويكون فيه قوة الانفعال التى هى من لواحق المادة وان حصولها يقتضى كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هف وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضى كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح فى الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له فى نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان تتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال فى القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفى هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط قوله فبقى انه بمشاركة من القابل اى لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ويوجد فى بعض النسخ بعده فالهيولى اذن تاثير فى وجود ما الابد للصورة فى وجود منها كالتناهى والتشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية فى وجودها وتشخصها الى الهيولى لاقتضاء ماهيتها فاذن هى لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المط وهم واشارة ولعلك تقول وهذا ايضا يلزمك فى اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد هذا شك يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة فى الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم تعترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذى هو فى الجزء والكل واحد فاذا تجوزون اختلاف الشكلين فى الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله فى الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله فى الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته ونبه بقوله اشياء اخر على ان هذه الاشكال ليس فى الفلك وحده بل فى جميع البسائط اذا تخالفت احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها فى توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يثبت له جزء وجودا جزء منه بخلاف المركب ويكون تجزيته لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب لما كان الغرض اعم الاسباب خصه بالذكر قوله فنقول الك يريد ان يفرق بين الصورتين بما يقتضى لزوم المحال المذكور فى احديهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزءا له بعده مثل ذلك لا ستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجرى مجراه قوله ان الشكل حصل للفلك عن طبيعته

قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك
السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزء ما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل معناه ان الشكل
حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين
الذي لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك
والقوة اسم لمبدء التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متناسبة والمراد هيهنا هو
الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل الذاتي فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او
المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل
وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل ولا شكله
لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءا للكل بعد حصول صورة
الكل اي لما اوجبت الصورة النوعية لهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث
بعد الكل مثلهما لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلفت النسخ هيهنا ففي بعضها تكرر لفظة صورة الكل احديهما
مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة
الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا
يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو
ما في قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي قوله ثم هذا له عن عارض ومانع وبسبب
مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها ويتجزى بها اي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف
احدهما الى الاخر ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المانع هو المانع له عن قبول ما
يقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها المتجزية معها عن طريان
الانفصال عليها قوله واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة
هي واحدة لم يصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئا
معينا مما يختلف فيه جوهر الكلية والجزئية فليس يمكن ان يوجد هيهنا لحقها من غيرها شيء بحسب امكان وقوة ما او
صلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك الشارح ما هو كالجزء بحالة مخالفة يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية
والجزئية اصلا فضلا عما يلزمهما لان نفس طبيعة واحدة لا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا
مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك ويختلف النسخ هيهنا ففي بعضها هيهنا لم يصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض
لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي اصح وفي بعضها الا من نفسها الا من علة ولا من مقارنة قابل وتقديره
لم يصر كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المقدم الا من نفسها الا انه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف
من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يوجد هيهنا لحقها شيء من غيرها يعني من الفاعل
ثم قال بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع يعني
الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وتبع بهيهنا لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية
ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك الملحوق ان خالف فيه الجزء الكل واعترض الفاضل الشارح
بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة

وجزئيها حالين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الاخر وان تباينتا كانت المادة مخالفة في الكلية والجزئية
مع ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضا وحدها تخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم
الصورة في الوجود والحلول على جزئها سبب كونها اولى بان يكون كلا منه قلنا فليكن تقدمها في الوجود وحده سببا
في المنفردة عن المادة والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتخالف غيرها من الصور والاعراض
المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتاخر لذاته ويصير الاشياء متقدمة ومتاخرة بسببه على ما سيأتي بيانه
فلذلك احتاجت الصور في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها تنبيه هذا الحامل انما لم يوضع من
قبل اقتران الصورة الجسمية به اقول يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما تستفيد من الصورة
الجسمية وهذه مسئلة يبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان
عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه
مناف الحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة
الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض اجزائه الى البعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد هيهنا هو الاول والمعنى
ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها هي التي تفيد التشخص للهيولى وتعينها على ما سيأتي
بعد قوله ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته جسما اي لو كان الحامل ذا وضع وهو قائم بذاته خال عن
الصورة فلا يخ اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراده
ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان خاليا للحجم هف قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة وهذا هو القسم
الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق وغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم ويريد به ان الحامل ان كان بانفراده
ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدئ من المشير وينتهي
الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء
من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم
فهو عند فرض اشارة تمتد اليه ولا تتجاوزه يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله غير منقسم كان في حد ذاته مقطع
منتهى اشارة قوله نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة اي ذلك المقطع لا يخ اما ان لا
ينقسم في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخ اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين وكان الحامل على التقدير الاول
نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما اخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض
احدها ماخذا للاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة
او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء يتبين من نصوص تبينا
فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال تكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا
يمكن ان تكون الا حالة في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا لانه ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني
لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى تنبيه قوله فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت
بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها
وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية
وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود

جسم غير ذى وضع لكان لا يخ اما ان لا يحصل الهيولى فى موضع من المواضع او يحصل وان تحصلت فلا يخ اما ان يحصل فى
جميع المواضع او فى بعضها دون بعض والاول والثانى من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل والثالث ايضا محال لان
ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت متساوية النسبة الى جميع المواضع فكان
حصولها فى ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها
فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت بذلك وهذان قسمان وهما ايضا محالان مع ان
لكل واحد منهما نظيرا فى الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام
المحالة بالبديهة للايجاز قوله فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة تحقنها هنالك كما يمكن ان يقال لو كانت فى صورة
توجب لها وضعا هنالك او كان قد عرض لها وضع هنالك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه
لانها مجردة بحسب هذا الفرض هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبان
هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذى حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان
يقال ان ذلك اى حصوله فى ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هنالك وذلك لان الهيولى لم يكن هنالك
ولا فى موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره فى الوجود وهو ان يكون الهيولى فى صورة توجب لها وضعا هنالك
كجزء من الهواء مثلا فى موضعه الطبيعى فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هنالك او كان قد عرض لها وضع هنالك
كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعى للماء فعرض لها وضع هنالك ثم فسدت صورة الجزء
بسبب ولحقت صورة الماء بمادتها هنالك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها فى موضع خاص لكون ذلك
الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم
اشار الى الفرق بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قوله وليس يمكن ايضا ان
يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى يكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض
كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى ذكرنا من تخصص وضع جزئى لسبب لحوق الصورة وهنالك وضع جزئى لحوق التخصيص
اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعى مخصصا بحسب موضعه
الاول وهو اقرب مكان طبيعى للمياه مما كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو هواء وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها
مجردة هذا بيان امتناع القسم الثانى وهو ان يحصل الاولوية بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين
نظيره فى الوجود اما بيان الامتناع فهو بان تساوى نسبتها الى جميع المواضع التى يقتضيها الصورة التى تلحقها
فهى ان تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة مع استحالة حصولها فى بعضها وهو المراد من قوله
وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء
الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التى تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها
انما تقتضى تعين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعى اجزاء كثيرة
وحصول الهيولى مع الصورة فى احدها دون غيره يقتضى اولوية فلاجل هذا خص الفرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله
كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى ذكرناه الى نظيره فى الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذى كان الوضع السابق واجبا
لا عارضا بحسب الصورة السابقة اعنى الجزء من الهواء الذى كان فى موضعه الطبيعى ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعى للماء
لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذى هو اقرب اجزاء الموضع المائى الى الموضع

الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئى بسبب الموضع السابق وهو معنى قوله لسبب لحوق الصورة وهنالك وضع جزئى
اى بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئى هنالك فههنا سببان احدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد
الموضع المائى مطلقا والثانى الوضع السابق وهو سبب لتخصص الموضع الجزئى منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا
يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية
فى الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة فى الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة
عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب ايراد المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة
فى الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول فى موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذى هو حلول
صورة جديدة فى الهيولى والكائن يقتضى لا محالة الحصول فى موضع فالوجه فى تخصصه باحد المواضع هو الوجه فى
تخصص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص هو الوضع السابق حاصل ثمة وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة
الكائنة الجديدة يقتضى الحصول فى احد اجزاء مكانها الطبيعى لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه مخصصها
باحدها هو الوجه فى تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء
منه بذلك وههنا البحركات اذ ليس له وضع سابق فلا يخصص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين
هو ان الجسم العنصرى لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان يكون الهيولى
اذا اتصفت بالجسمية فهى وان كانت غير واجبة الحصول فى حيز بعينه لكنها تحصل فى احد الاحياز واجاب عنه بكونه
يكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى فى قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصورة ليست كذلك
فظهر الفرق واول هذا اشكال براسه ليس فى الكتاب منه عين ولا اثر واما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى فى حال تجردها
باوصاف متعاقبة يقتضى احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشئ لان الهيولى
الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهى غير مجردة وان لم يتخصص فنسبتها مع الاوصاف واحدة
تذنيب فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية وفى نسخة الجسمانية وفى نسخة الجرمية ذكر الفاضل
الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان يكون مشارا اليها او لا يكون
وابطل الاول فى فصل ثم ابطل الثانى فى الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل فى كل الاحياز او
لا تحصل فى شئ منها او فى حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث
ولاجل ذلك امر بالحدس بالمط ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين اقول
ويحتمل ان يكون الوجه فى ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى
عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة
غير مجردة اى لا تكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هى المقترنة بالصورة فهى لا تتجرد عن الصورة الجسمية تنبيه
والهيولى قد لا تخ ايضا عن صورة اخرى يريد اثبات الصورة النوعية وهى التى تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان
سلب الخلو ايجاب المقارنة فمعنى لا تخ انها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة
منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت فاورد الشيخ ههنا لفظة
قد التى تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلى بمقارنة الهيولى لما يقارنها من الصور النوعية غير واجب
وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا قوله وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول

الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية

اى وكيف يحكم بخلو الهيولى منها مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لها بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها وانما هى تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة فى جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما تبين فى علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لها لان المفارق يتساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان تكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان يكون صور الاعراض

لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور قوله وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين والوضع ويمتنع ان يكون فى جميع الامكنة وعلى جميع الاوضاع فاذن جسميته تقتضى ان تكون فى مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع خاص متعينين يقتضيهما الطبيعة على ما يجئ فى النمط الثانى فاذن لا بد لكل جسم عما يقتضى استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما اقتصر على المكان وجعل الوضع فيما لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده فى مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك تكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين وهكذا فى سائر الاعراض وتحقيق كونها مغايرة لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير حصوله فى ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقاؤها فى بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضى لسهولة تشكل الماء ولرده الى مكانه الطبيعى ووضعه الطبيعى باق عند جموده او اصعاده بالقسر او تكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضى اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور فى العنصريات الى اختلاف استعدادات فى مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفى الفلكيات الى اختلاف قوابلها فى الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصورة والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادى وسائر الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادى بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة فى التسمية الا انه ينبغى ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام الا الاخير لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية سهولته فان من الجائز ان يكون صعوبته عدم السهولة وبالعكس ومبدء العدم يجوز ان يكون عدميا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور فى الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المخصصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية

حاشية صفحه ۲۳

قوله وتحقيق كونها مغايرة لتلك الاعراض مغايرة للصور النوعية لان استحقاق الاعراض غير وحصول الاعراض غير واستحقاق الاعراض من جهة الصور وتوضيح ذلك بقاء الصور وزوال الاعراض فى بعض الاجسام ولقائل ان يقول لما ثبت ان الاعراض مستندة الى مبادئها هى الصور النوعية

الاجسام الفلكية فموادها مختلفة اذا تمهد هذا التقرير فللقائل ان يقول اختلاف الصور النوعية فى العنصريات بحسب اختلاف استعدادات فى مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول الصورة السابقة واما اختلافها فى الفلكيات فبحسب اختلاف موادها فان كل مادة فيها لا يقبل الا الصورة التى حصلت

كونها ليست بمواد ثم ان سميت تلك المبادى بالكيفيات او باسم اخر فلا مضايقة فى الاسماء بعد ظهور المعنى فقوله الا انه ينبغى ان ينسب اليها تحصل الاجسام اشارة الى الاستدلال على انها ليست باستعدادات وقوله وصدور الاعراض المذكورة الى الاستدلال

عليه ان الاجسام كما تختلف فى تلك الكيفيات تختلف فى الصور النوعية فان وجب ان يكون اختصاصها بتلك الصفات لصور نوعية وجب ان يكون اختصاصها بالصور النوعية لصور اخرى ولا مدفع لهذا السؤال على هذا التوجيه لكنه ليس بمنطبق على المتن فان الشيخ اثبت الصور مبادى للكيفيات حيث

او لا جسمانيا ولا جسمانيا والاولان باطلان بالتقسيم الذى مضى حتى تعين الثالث فلزومها لو كان للجسم او للجسمانى لكان اما للجسمية او للحال فيها او للمحل او لغير الحال والمحل وكذا الثالث لان نسبته الى جسمية الفلك كنسبته الى جسمية غيره فليس بان يفيد اللزوم للفلك اولى من ان يفيد لغيره

والقضايا

و ایضا لو جاز ان یکون لزوم الصورة للمفارق یلجز ان یکون لزوم الفلک له لا بتوسط الصورة ولما بطل الاقسام الثلثة بقی القسم الرابع

بقر ان یکون لزوم الصورة لمادة الفلک فلیکن لزوم الکیفیة لمادته من غیر توسط الصورة فان قلت هذا الاعتراض غیر موجه لانه

[illegible]

ان یسلم المدلول لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم وهذا لیس بشیء لان المعارضة لو قامت وتمت دلت علی ان فی مقدمات

دلیل المدعی مقدمة کاذبة فهی فی القطعیات کالنقض وترتیب المنوع ان تقدم النقض علی المناقضة وهما علی المعارضة واذا ثبت

[illegible]

المذکورة لابتنائها علی لزوم الصورة النوعیة للفلک واذا قلنا بلزوم الجسمیة لصورة الفلک لم تتات تلک القسمة لان لزوم الجسمیة

لصورة الفلک انما هو لنفس صورته لا لشیء آخر واما استناد الصورة الی المادة فغیر معقول لان القابل لا یکون فاعلا ولعله یورد هذا

[illegible]

لا یخفی فقد ظهر ان کلام الشارح فی هذا المقام خارج عن هذا التوجیه والحق فی الجواب ان لزوم الصورة النوعیة للفلک لذاتها فان

اللزوم ربما یستند الی ذات اللازم کما یستند الی ذات الملزوم والی غیرهما ونختار من القسمة ان اللزوم لا یکون حالا فی الجسمیة

[illegible]

ونقض عن البحث عن کیفیة التلازم فان نتیجته ان الصورة علة للهیولی فی الوجود والمراد بالصورة هنا کما هو اعم من الصورة الجسمیة

والصورة النوعیة ولقد احسن حیث قدم النقض بالوجهین ثم اورد المناقضة ثم المعارضة بوجهین اولهما ان هذه الصورة محتاجة الی الجسمیة

لانها اما ان تکون حالة فی الجسم او فی الهیولی بشرط حلول الجسمیة فالجسمیة ان کانت محتاجة الیها لزم الدور والا لم یکن صورا لانها لا یکون

مقومة للجسمیة وجوابه سلمنا ان هذه الصورة لیست مقومة للجسمیة لکن لا یلزم منه ان لا یکون صورا اذ لیس من شرط الصورة ان یکون مقومة

للجسمیة بل شرطها تقویم الهیولی وسیاتی بیان انها مقومة للهیولی من غیر دور فقد اشرف الشارح بهذا الکلام ان تقویم الهیولی بالصورة

[illegible]

غیر معقول بل الواجب ان یعکس ویقال الجسمیة لا زمة لصورة الفلک وح یسقط القسمة المذکورة لانها تلزمها لا لانها صورة

الفلک لا لغیر واما استنادها الی المحل علی ما ذکر فغیر معقول لامتناع کون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصریة

اعدادا فغیر معقول لان الاعراض المذکورة لیست بعدمیة اما الاینیة فظاهرة واما الباقیة فعلی ما تبین فی موضعها

والامور الوجودیة لا تتحصل عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الی الجسمیة فالجسمیة ان کانت

معلولا للصورة کو جب ان توجد بحضور نوعه شخصه وان لم یکن فاما ان یکون الفاعل [illegible]

تتمہ حاشیہ صفحہ ٢٤

قوله کون کل سابق علة معدة للاحق سر عظیم هذه القاعدة وان لم یتم الامام اثباتها فانه یجعلها سند المنع الا انه

لما جعلها السند وجب علیه ان یثبتها هاهنا فقد اخل بالواجب واما الذی ذکره الشارح من ان المادة علة قابلة فلا بد معها

من العلة الفاعلة فهو لا یتم لما تبین من ان مراده من العلة الفاعلة العلة المعدة فنقول کل حادث لا بد له من علة تامة لا

[illegible]

اختلاف استعداداتها فاذا ثبت ان لکل حادث سابق معد للاحق فی قابل فان قلت السابق المعد اما ان یتوقف

علیه اللاحق او لا فان لم یتوقف علیه لم یکن معدا له والا فعند انتفاء السابق لا یوجد اللاحق قطعا فلا یوجد المع فنقول

للمعد عدمان عدم سابق ازلی وعدم لاحق ابدی والمع یتوقف علی عدمه اللاحق فلا یوجد المع الا اذا وجد السابق

[illegible]

[illegible]

من خارج العلل الفاعلیة وهی القوی السماویة والاحوال الارضیة التی هی الصور السابقة والتغیرات الطبیعیة والقوا

الخارجیة فان جمیع ذلک علل فاعلیة لتشخص الصور واما الحامل فهو علة قابلیة قوله وهذا سر یطلع منه علی اسرار اخر

اقول قال الفاضل الشارح کون کل سابق علة معدة للاحق سر عظیم یطلع منه علی اسرار هی اقتضاء ذلک ان لا یکون

[illegible]

مقدارها الی الهیولی وهی لا تکفی فی هذه العوارض بل تحتاج الی امور اخر فکیف یقال ان الامور الاخر هذه العوارض وکان الامام اقتصر علی المعدات لاجل هذه الدقیقة وربما یجاب بان الامور الاخر هی المعینات

تتمة حاشية صفحة بيست پنجم

خمسة امور الاول ان يكونا معلولى علة واحدة الثانى ان يكون العلة موجبة الثالث ان يكون لكل واحد منها تعلق بالاخر الرابع ان يكون ذلك التعلق يقتضيه تلك العلة الموجبة الخامس دوام ذلك التعلق وعندى ان دوام تعلق كل واحد منها بالاخر كاف فى التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما عن الاخر فلا حاجة اذن الى اعتبار الامور الثلثة الباقية والتلازم غير دال عليها فان قلت اذا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للاخر لم علة اصلا فانه لو كان احدهما علة كانت موجبة لامتناع تخلفه عنه بحكم التلازم واذا لم يكن احدهما علة للاخر مطلقا لم يكن احدهما واجب الوجود ويكونان ممكنى الوجود وجميع الممكنات ينتهى الى واجب الوجود فيكون معلول علة ثالثة بالضرورة فنقول ان المتلازمين يكونان معلولى علة ثالثة فى نفس الامر لكن الكلام فى ان التلازم يقتضى ذلك وكون كليهما معلولى علة ثالثة فى نفس الامر لا يستلزم ان يكون مقتضى التلازم ولئن سلمنا ان التلازم يقتضيه

القابل لا يكون فاعلا اصلا وكان الاول مستفاد من اعتبار الايجاب والثانى من العلية وانما قال فى الاول من حيث انه قابل والثانى بوجه من الوجوه لان القابل لا يجب وجود المقبول بوجوده واما مع الغير فيجوز ان يجب به بل الصورة لم يجب فى الواقع الا بمجموع الامرين الفاعل والقابل واما من جهة الفعل فالقابل لا يكون فاعلا لا بالاستقلال ولا مع الغير فيتعين ان يكون العلة هى الصورة ويجيئ فيه الاقسام الثلثة التى ذكرها الامام وان لم يكن احدهما علة للاخر فاما ان يكونا معلولى علة واحدة رابطة اولا يكون كذلك فان لم يكونا معلولى علة تقتضى الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم واليه اشار بقوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وهذا هو الذى ظنه الجمهور انه يجوز تحقق التلازم بين شيئين لا يكون احدهما علة للاخر

الصورة الى اقسام الثلثة فانه لما جعل الالة مباينة للواسطة كانت القسمة الى اربعة اقسام ووجهها ان الصورة على تقدير عليتها اما ان لم يحتج الهيولى الى شيئ غيرها وهى العلة المطلقة او يحتاج فاما ان يكون علة قريبة وهى الواسطة او لا يكون وان كان تاثير العلة القريبة بتوسطها فهى الالة او ما فى شريكة وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة الاولية فان العلة المطلقة هى التى يكفى فى وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى ضميمة والعلة التامة كذلك والالة هى العلة بالواسطة والعلة التامة كذلك واما قوله مطلقا اى من غير شركة فهو وان كان تكرار العلة لاطلاق الالة حسن لانه فى مقابلة الشريكة وكذا قوله مطلقا فى الالة والواسطة يعنى بدون شركة فى تلك المرتبة وانما ذكر هذه الاقسام لان الصورة اذا كانت علة للهيولى احتمل من طرفى البحث ان يقال انها علة تامة لامتناع تخلف الهيولى عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان يقال انها علة قريبة للهيولى اى علة فاعلية لها بالذات

مما لا ولما كان من الظاهر ان يتبين ان تعلق الهيولى والصورة ليس بحسب التضايف لان تعقل كل منهما مع تعقل الاخر تعين ان يكون فى الوجود وان يكون احدهما علة للاخر فلهذا اقتصر عليه الشيخ هذا هو المطابق لما فى الشفاء وسيرد عليك فان قلت الجسم موجود فى الخارج وهو مركب من اجزاء ثلثة الصورة الجسمية والنوعية والهيولى فهو مستلزم لكل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه مستلزم له وبينه وبين كل واحد من اجزائه تلازم وليس احدهما علة موجبة للاخر وكذلك كل واحد من اجزائه ملازم للاخر فالصورة الجسمية ملازمة للصورة النوعية ضرورة كونها ملزومة للهيولى وهى ملزومة للصورة النوعية فبينهما تلازم وليس احدهما علة موجبة للاخر فنقول انما لم يكن احدهما علة موجبة للاخر لو اعتبر فى العلة الموجبة كونها علة فاعلية وليس كذلك كما

للحوادث بدايته زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية ليكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة فى المادة وهذه السرمدية هو السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه بوجود مبدء قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاشياء التى ينتظم بانتظامها امور العالم على ما هو عليه فى نفس الامر **وهم وتنبيه** واعلم ان الهيولى مفتقرة فى ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هى العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او يكون الصورة الالة او واسطة لمقيم اخر يقيم الهيولى بها مطلقا او تكون شريكة لمقيم اخر باجتماعهما جميعا تقوم الهيولى ويكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الاخر من الاخر بعكسه بل يكون سبب ما اخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة ليبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك انه لما ثبت تلازمهما فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة مطلقة او جزء اولا علة ولا جزء علة بل يكون الة او واسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضى تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالاخر على ما سيأتى بيانه والا لزم ان يكون بين جميع الحوادث تلازم ما لاشتراكها فى العلة المفارقة فلا بد فى التلازم من نوع ارتباط وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الاخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للاخر ربما يكون من غير ان يقتضى الارتباط بينهما ثالث ويمثلون فى ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون احدهما علة للاخر والثانى ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين الذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلة لما لم يكن علة من جهة فهى لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذى بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التى ذكرها الفاضل الشارح وبقى القسم الثانى وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للاخر فنبه على ان ما يظنه الجمهور فى هذا القسم باطل ونبه على ان الحق فى هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هى الاقسام الاربعة المذكورة فى الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلى الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما اما مع الاخر او بالاخر فهذه هى الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح فى قوله ان الهيولى مفتقرة فى ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال فى ان تقوم لتعرف انها مفتقرة اليها فى وجودها لا فى ماهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم بالفعل لتعرف انها مفتقرة فى الوجود الخارجى لا الذهنى ومنها انه قال الى مقارنة الصورة لتعرف انها من جنس الاشياء ذات المعلول لا كالبارى تعالى والعالم ثم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك لفظى وهو ان المقارنة حالة

ان يكون دايما فالحكم بتحقق التعلق فى بعض الاوقات صحيح انفراد احدهما عن الاخر فى ذلك الوقت فلا يكون بينهما تلازم فقد اعتبر فى المتلازمين الذين لم يكن علة موجبة للاخر خمسة امور باقى در صفحه
بيست و ...

و اما ملک ولیس فی الخارج الا هذه ولکن لا امر واحد دائم الوجود و هذا فی العلة المطلقة واما ان الصور لیست الا مطلقة ففیه ایضا اشکال وهو انه لا یصح لان المطلقة الا ما یتوسط بین الفاعل ومفعوله القریب بانفراده
کما ان العلة المطلقة هی ما یتوقف علیه وجود المعلول بانفراده ولم لا یجوز ان یکون الصورة بانفرادها متوسطة بین الفاعل والهیولی حتی یستحفظ الفاعل الهیولی بصور متعددة هی الات مطلقة
هذا الاشکال ان اطلاق الالة یقتضی التوسط بین الفاعل والمنفعل من حیث انها مشخصة کما فی اطلاق العلة والا فالتحقیق انها مستندة الی انه بمعنی التوسط بین الفاعل والهیولی فی الجملة ...

اضافیة تعرض للشیء بالنسبة الی غیره والاحوال الاضافیة متاخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعنی مقارنة الهیولی للصورة ومقارنة الصورة للهیولی متاخرتان عنهما فلا یصح ان یقال الهیولی مفتقرة الی مقارنة الصورة بل العبارة الصحیحة ان یقال الهیولی مفتقرة فی وجودها بالفعل الی ذات الصورة افتقارا متی وجدت وجب ان تکون مقارنة للصورة فالافتقار یکون الی ذات الصورة ووجوب المقارنة حکم بعد وجود الهیولی اقول یحتمل ان یکون مراد الشیخ ذلک الا انه وقع فی عبارته توسع ما ویحتمل ان یقال ان الشیخ لم یذهب الی ان ذات الهیولی مفتقرة الی المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الی انها فی قیامها بالفعل ای فی تشخصها مفتقرة الیها والشیء یجوز ان یحتاج فی اتصافه بصفة ما الی ما یتاخر عن ذاته کالعلة المحتاجة فی اتصافها بالعلیة الی وجود معلولها المتاخر عنها ولا یلزم من ذلک الا تاخر صفتها عما یتاخر عنها ثم قال وهذه القضیة یعنی ان الهیولی مفتقرة فی قیامها الی مقارنة الصورة مفتقرة الی حجة لان الکلام هو ان الصورة لا تنفک عن الهیولی والهیولی لا تنفک عن الصورة فهذا القدر لا یکفی فی بیان ان الهیولی مفتقرة الی الصورة لاحتمال ان لا یکون لاحدهما تاثیر فی الاخر بل یکونان متضایفین ثم ان کان ولا بد من الافتقار فقد یمکن ان یکون الافتقار من جانب الصورة قال وسیاتی ابطال الاحتمالین واقول اما تلازم المتضایفین فسیتبین انه لیس علی وجه لا یکون لاحدهما تاثیر فی الاخر کما ظنه واما الاحتمال الاخر وهو ان یکون الافتقار من جانب الصورة فقد بینا انه لا یقبل التلازم اذ القابل لا یقتضی الایجاب فی علیته قال والفرق بین الالة والواسطة ان کل الة واسطة ولا ینعکس لان الالة لا تکون موجدة الا ان الایجاد یتوقف علی توسطها والمتوسط قد یکون موجدا کالعلة القریبة واقول الالة کما ذکرنا هی ما یؤثر الفاعل فی منفعله القریب منه بتوسطها والواسطة هی معلول یصیر هو علة لغیره من حیث یقاس الی طرفیه فاحد الطرفین معلول والاخر علة بعیدة والواسطة علة قریبة قال وقوله او یکون لا الهیولی یتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهیولی الی اخره اشارة الی القسمین الاخرین مع الشبهة التی یمکن ان یتمسک بها من اراد ان یذهب الی احدهما وهی ان یقال لما ثبت التلازم فلیس احدهما بالعلیة اولی من الاخر والیه اشار بقوله ولیس احدهما اولی بان یکون مقاما به الاخر من الاخر بعکسه بل الحق ان یکون الاحتیاج من الجانبین علی السواء او الاستغناء من الجانبین علی السواء واقول لو کان مراده ذلک لکان عن ذکر السبب الخارج مستغنیا وایضا علی تقدیر الاستغناء من الجانبین لا یبقی للتلازم معنی بل الاظهر ما ذکرته ویکون قوله او یکون لا الهیولی یتجرد عن الصورة الی قوله بعکسه اشارة الی القسم الاخر علی ما ظنه الجمهور وقوله بل یکون سببا الی اخره تنبیه علی ما هو الحق فی ذلک وقسمه لذلک القسم الی قسمیه قال ثم هیهنا اشکالان لفظیان الاول انه لما ذکر ان قیام احدهما بالاخر لیس باولی من العکس جعل اللازم ان یکون سبب خارج یقیم کل واحد منهما مع الاخر او بالاخر وذلک غیر لازم لاحتمال قیام کل واحد مع الاخر او بالا من غیر اثبات ثالث وهذا لا یمکن ابطاله الا بالبرهان المذکور علی استحالة ان یکون فی الوجود موجودان واجبا الوجود متکافئان فی الوجود الثانی ان اراد بقوله یقیم کل واحد منهما مع الاخر استغناء کل واحد منهما عن الاخر فهو لا یصح لان مورد القسمة کون الهیولی مفتقرة وهذا المورد لا یحتمل ذلک القسم وان لم یرد به ذلک لم یکن ذلک القسم مکررا فعلی التقدیر الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلی التقدیر الثانی بعض الاقسام محذوف اقول الشک الاول هو ما ظنه الجمهور وقد عرفت الاشارة الی فساده وسیاتی بیانه بقول ابسط والشک الثانی غیر وارد لان الاستغناء عن الجانبین ینافی تلازمهما

اشارة

اما الصورة التی تفارق الهیولی الی بدل فلیس یمکن ان یقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر للهیولی بل انها الات ومتوسطات مطلقة بل لا بد فی امثال هذه من ان یکون علی احد القسمین الباقیین صور العناصر تفارق الهیولی الی بدل اما الجسمیة فلجواز الانفصال علیها الذی اذا طرا زالت الجسمیة التی کانت

فقد اعتبر فی المتلازمین اللذین لم یکن احدهما علة موجبة للاخر خمسة امور الاول ان یکونا معلولی علة واحدة الثانی ان یکون العلة موجبة الثالث ان یکون لکل واحد منهما تعلق بالاخر الرابع ان یکون ذلک التعلق بمقتضی تلک العلة الموجبة الخامس دوام ذلک التعلق وعندی ان دوام تعلق کل واحد منهما بالاخر کاف فی التلازم بینهما لامتناع انفکاک کل منهما عن الاخر فلا حاجة اذن الی اعتبار الامور الاربعة الباقیة والتلازم غیر دال

العلة الا من جهة مصدریته والعلة بالنسبة الی الاجزاء الا من جهة اخری فلا یتکرر الوسط ثم قال لما ثبت التلازم بین الصورة والهیولی فاما ان یکون احدهما علة للاخر او لا یکون فان کان احدهما علة ینقسم بالقسمة العقلیة الی الصورة والهیولی لکن الشیخ حذف قسم الهیولی لان التلازم یقتضی العلیة

امتناع ان یکون الفاعل علة لا فان العلة الموجبة هی التی یمتنع تخلف المعلول عنها فاما ان یعتبر فیها الایجاد کما اعتبر فیها الایجاب او لم یعتبر فان اعتبر فیها الایجاد فاذا لم یکن احد الشیئین علة موجبة للاخر وکانا مستندین الی علة موجبة رابطة لم یلزم امکان انفراد احدهما عن الاخر لجواز ان یکون احدهما علة

وانما ذکر هذه الاقسام لان الصورة اذا کانت علة للهیولی احتمل من طریق البحث ان یقال انها علة تامة لامتناع تخلف الهیولی عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان یقال انها علة قریبة للهیولی ای علة فاعلیة لها بالذات من غیر واسطة واحتمل ان یکون آلة بین العلة القریبة والهیولی

الجسم موجود فی الخارج وهو مرکب من اجزاء ثلثة الصورة الجسمیة والنوعیة والهیولی فهو یستلزم لکل واحد من اجزائه وکل واحد من اجزائه مستلزم له وبینه وبین کل واحد من اجزائه تلازم ولیس احدهما علة موجبة للاخر وکذلک کل واحد من اجزائه ملازم للاخر فالصورة الجسمیة ملازمة للصورة النوعیة

فى حال الاتصال وحدث جسمان اخران واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتى واما صور الفلكيات فلا يفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان يكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا تنعدم عند انعدام الصورة المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة فى الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لا فى امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة فى الفصل المتقدم قوله وههنا سر اخر السرهو دلالة هذا البرهان على وجود مبدء الكائنات غير الهيولى والصورة بل شئ اخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هى صورة ما لا من حيث هى صورة معينة اى من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم يكن الصورة من حيث هى صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هى كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك شيئا اخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود ينضاف الى الصورة من حيث هى صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها وربما يشبه ذلك المبدء المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم منها اخرى بدلها فتادية الكلام الى اثبات هذا المبدء المفارق سر فى هذا الموضع **اشارة** يجب ان يعلم فى الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شئ منهما سببا لقوام الهيولى مطلقا يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنة زوالها او ممتنعا فانها لا تكون عللا مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشئ يجب ان يكون متاخرا عن ذلك الشئ سواء كان التاخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشئ الذى يكون مع المتاخر عن الشئ يجب ايضا ان يكون متاخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة فى الاشارة الثانية من النمط الثانى من هذا الكتاب فى بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهى اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع [المتقدم] متقدم واستعملها ايضا فى النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوى لو كان متقدما على المحوى الذى هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم هناك ان الفلك الحاوى الذى هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوى غير متقدم على الفلك المحوى فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية تطلق على المتلازمين اللذين احدهما يتعلق بالاخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل فى الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التى يتحرك فيها فان ذلك الجسم ايضا فى الوجود ووجود الملاء ونفى الخلاء على تقدير كون نفى الخلاء امرا مغايرا له فى التصور وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالاخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المعلول فى الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهى والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا

ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشئ فهو اما مع الشئ او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهى والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم فهى متاخرة عن الحدود والمتاخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التى هى جزء له فالشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والغلط فى البيان الاول هو فى قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين عنها فان ما لا يكون علة للشئ لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شئ من تلك الاجزاء علة لشئ من تلك العوارض فهذا ما عندى فى هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تاخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهى والتشكل بل انها انما لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة فى تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشئ فى تشخصه الى ما يتاخر عن ماهيته كالجسم المحتاج الى الاين والوضع المتاخرين عنه فاذن التناهى والتشكل غير متاخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هى متشخصة وان كانا متاخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا فى هذا الموضع قال الرابعة ان التناهى والتشكل من توابع المادة وتقريره ما مر ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهى والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان تكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة فى وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهى على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذى قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه فى كونها شريكة العلة اقول قد عرفت ان الصورة انما هى شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهى من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هى صورة ما لا يجوز ان تكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هى القابلة لتشخصها فهى سابقة على تشخصها وسيأتى لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وهذا اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هى المتشخصة قوله ولكانت الاشياء التى هى علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا على الهيولى بالوجود معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التى هى علل لماهية الصورة والاشياء التى هى علل لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى وفى بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود غير وجود الهيولى ثم يكون عن وجود الصورة وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظ وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة تقتضى تقدم عللهما ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضى تقدم احد الصنفين على الهيولى وتاخر

الصنف الاخر عنها قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة للماهية

فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما بعده الى ما قبله فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع البارى تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان يكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس يستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء ويكون حقيقة تلك العلة تقتضي ان تصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون ايضا علة لحكم اخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهية فان اللوازم المعلولة قسمان فالمراد منه ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان تكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد تكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فاني ادعى ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان تكون تلك الصورة علة لها لاستحالة الدور وفيق لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها ولان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضائها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال فلعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة لك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكره ما يتبين به ضعف هذا الكلام ثم انه اعاد بعد ذلك الى تتميم

الحجة التي ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدرنا انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون الصورة نفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين جميعا اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتاخر عن وجود العلة المتشخصة اي لا يمكن تحصل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال اخر وذلك هو المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ ان بين ان المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود مقارنا له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلثة وليس الامر هناك كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا نبه بقوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة للماهية على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة تكون الماهية جزءا منها او شريكة لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كانت ذات الهيولى ليست من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من هذا الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تمم البرهان فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه لو لم يذكره لما تبين حقيقة الحال في هذه المسئلة قوله ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجرمية في حد نفسها الا بهما او معهما قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة قوله وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك قال ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة قوله فتصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه يتم وجود الصورة السابقة بتمامه وجودها للهيولى وهذا لم يتضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق وهذا بيان المختلف وقد نبه بقوله ما به او معه يتم وجود الصورة ان التناهي والتشكل كما انما يتم به وجود الصورة لا ماهيتها فهما غير متاخرين عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقي ظاهر وههنا تنبيه ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شيء توجد الصورة به او معه ثم التخصيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل الثاني وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوي لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيل الاحتياجات اليه قال ولقائل ان يقول انا نقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى

ام لا نقول فان قلت بطل قولكم ان الصورة شريكة العلة للهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متاخرة ومتقدمة معا وان قلت
ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الى
ان الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون
متاخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها
في ان يسلم للصورة وجود اى لم نقل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلية لتشخصها وتحصلها ابل
قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شيء يوجد الصورة به او معه اى قضينا ان الصورة محتاجة الى الهيولى في وجود
التناهي والتشكل اللذين بتشخص وبتحصل الصورة بهما او معهما موجودة لتكون الهيولى قابلة لهما فاذن هي اعنى الهيولى
متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم
تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه

اشارة انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم تبق المادة موجودة فمعقب البدل
مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس يوجب ان نقول ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان يكون الهيولى قامت فاقامت لان الذي
يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بالزمان او بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الا فانه يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية
على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هو متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون
الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان تكون الصورة
محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل مشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة لا يثبت متاخرة في الوجود عن
الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى يكون بدلا عنها
لم تبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة
الحادثة مقيم للمادة اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ
وجود المادة بذلك البدل صدق ان نقول يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود
غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة
مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الاخرى فهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر
الاقامة قال ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كان
كان استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان
الهيولى تتقدم بوجه ما على الصورة وشك اخر وهو ان قوله فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق
فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك ففي زوال اين معين او شكل معين او مقدار معين فلا
بد من ان يحصل اين اخر او شكل اخر او مقدار اخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة
للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض
الاشياء وبالبرهان واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس
لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان
وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان تكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه
بقوله على انها معلولة من حيث ما لا يباين ذاته ذات العلة كما سبق شرحه فاذن قد حصل من ذلك استحالة ان يكون كل

واحدة منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة ان يقوم كل واحدة منهما عن غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة
على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي
هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان تصير فاعلة ومعطية للوجود واما الشك الاول الذي اورده الشارح
فسبيله ما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم
عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين
والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثم
لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا
سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم
جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض تقيم اعراضا لانها اقامت اجساما متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصاتها
العارضة لجسميتها ولذلك سميت مشخصات الجسم فاذا النقض بها ليس بموجه واما قوله فعلمنا ان معقب البدل
لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس نتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا كون معقب الاين مقيما
للجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة **اشارة** ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقا
به الاخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الاخر وعلى نفسه اقول يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الا
المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء اخر يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالاخر او مع الاخر فانه يناسب الذي
المذكور في الفصل المتقدم وبدا بما يكون اقامة كل واحد منهما بالاخر لانه اوضح فسادا ولان الثاني راجع ايضا اليه
الكتاب وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها وهو قوله ولا يجوز ان يكون
شيئان كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالاخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن
مع الاخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود الاخر وذلك مما قد بان بطلانه
اقول وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه مع الاخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة
التي اوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الاخر وتبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين
يوجد كل واحد مع الاخر لا يخلو اما ان يتعلق بالاخر من حيث هو ذلك الاخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق
جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الاخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير ما في ان يتم وجود الاخر وهذا هو القسم
الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا
من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي
لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المط ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد
منهما غنيا عن الاخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى
وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان وكيف وان له مثالا من الموجودات
فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحدة منهما حاجة الى الاخرى لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى
لتاخرت عنها فلا يكونان معا وللزم من احتياج الاخرى اليها الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات
قلنا دعوى انحصاره في الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده
مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما

نعلق دائم وهو مناط التلازم بينهما وح لم لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة معلولين لشيء يقيم كلا منهما مع الاخرى بحيث يكون كل منهما مع الاخر ملازم

ذكره لعبارة اخرى لبرتفع الالتباس اللفظي واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الاخر كما ظنه هذا الفاضل ولا
الاحتياج بينهما دائرا كما ظنه بل هما ذاتان افادتهما ذات ثالثة حال واحد منهما صفة بسبب الاخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا
حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذات الاخر وهذا لا يكون دورا اذا اخذ الموصوف
والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدث جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها الى الاخرى لا
الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس
التلازم بينهما على وجه احتياج لاحدهما الى الاخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور وقد ظهر من ذلك ان المعية التي تكون
بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى
والصورة تناسب هذا المحال من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالاخرى من غير دور وتخالفه من وجه وهو كون الصورة
اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعقلهما تعلق التضايف لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك
احتيج مع تعقل الصورة البين وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع
المضاف المشهور قوله فبقي ان انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا تكونان في درجة التعلق
المعية على السواء فقد تبين مما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالاخر من غير عكس والى ما يكون
لكل واحد منهما بالاخر واذا ابطل القسم الاخير ثبت الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هي كون الصورة علة
او آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقي واحد وهي كونها شريكة للعلة قوله وللصورة في
الفاسدة الكائنة تقدم ما فيجب ان تطلب كيف هو انما خص الفاسدة الكائنة بالذكر لان تصور التقدم فيهما مع كونهما
متجددة على الهيولى الباقية في جميع الاحوال وكيفية التقدم هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا الفصل وهو
انها تشارك شيئا اخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فانها
من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى **اشارة** انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان
يكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى لما ابطل الاقسام المحتملة
الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل واشار بقوله ذلك وبين ان الشيء
الذي يشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المحفظ
لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا اخراج
ذلك الوجود المستفاد منه الى الفعل وتبقيته وهو كما ذكرنا موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق
بها من الجسمانيات والالات بعض الحالات المذكورة وقد يسمى عقلا كما سيجيء ذكره وبيان صفاته واما المعين
بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا
اصل وجودها فهو يعين السبب الاصل في اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين
هو الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست
بكافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء فان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل
يحتاج فيه مع ذلك الى مقتض لاصل وجود الصورة كما ذكره هو ايضا في كلامه وجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه
على ما سيجيء بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل على ما مر فالعلة
التامة لوجود الصور المتجددة هي مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة التصور فينبغي ان يحمل عليها باسرها وح يكون

السبب الاصل داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام
عن سبب اصل وعن معين يحصل وجوده عن السبب الاصل بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعله
سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية
وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان
العلة التامة القريبة هي هو وهما وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصورة المتعاقبة شريكة السبب الاصل في اقامته
الهيولى بما يشارك به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال النوعية قوله
وتتخصص بها الصورة وتتخصص هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا المجمل قال الفاضل الشارح لما بين
كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تخصص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك
انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتخصص بالمادة فتتخصص تلك المادة
ان كانت لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة منهما اعني الهيولى والصورة يتشخص بالاخرى وهذا
لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الاخرى وللقائل ان يقول ان تشخص كل واحدة منهما بذات
الاخرى موقوف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى موقوف
على تشخص كل واحدة منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان تمنع
هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى المهية لا يتوقف على تميز كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا او نقول تشخص الهيولى
بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة تعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من
حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول الوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه
الصورة بعينها لاجل الهيولى لانها من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها
من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل ان يكون هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة
بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد
فكيف تصير علة وفاعلا للتشخص والحق فيه ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي
بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلية هي الاعراض المكتنفة
لها كالوضع والاين والمتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة
لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض
هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يؤخذ بلا
شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل والذهن
ههنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس بصحيح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى
المهية فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية
من حيث هي عقلية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الاخر برفعه فكل واحد منهما كالاخر
في التقدم والتأخر والذي يخلصك من هذا اصل تحققه وهو ان العلة كحركة يدك بالمفتاح واذا رفعت رفع المعلول
كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا ارتفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه
بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم

على رفع المعلول بالذات كما في ايجابهما ووجودهما لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى
الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم او التاخر اولى من
الاخرى وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها والجواب
ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الاخر والى
قبل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود ايجاب العلة لما يوجد بهما معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة
اقدم من وجود المعلول قال تنبيه يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارق صورته في تقدم الصورة
هذه الحال الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان
تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو بطل لما مر او لعدم
التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هو محتو
وهي اما ان تكون علة للهيولى او واسطة والثاني جزء علة والاول باطل لما مر فهي اذن شريكة لسبب اصل يكون
مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا في شيء واحد وهو
انا قد بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل و
معقب البدل مقيم لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا
البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف
ههنا في معرفة ان الحال فيهما واحد اقول ويتفاوت الحال فيهما ايضا بشيء اخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة في
الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة
الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت تنبيه الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط
ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعة الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط
وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع اخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة
والسطح هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء
لها والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالاخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم
البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث
الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية فاورد
هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيطه هو التعليمي لانه بالذات معروض
البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه اثبات البسيط اولا
وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده لا محالة في جهة ما ولما كان الجسم
ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي
بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو
امتداد واحد مجرد عن الاخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع
فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم
الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيطه لان البسيط كم

والنهاية من المضاف المشهوري فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطا بل هو الذي به
يتناهى الجسم واقول التحقيق يقتضي ان يكون هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين
وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم وانما يستدل
على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان
المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي النهاية قوله والجسم يلزمه السطح
لا من حيث يتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل في
تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه قال الفاضل
الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم
غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة تالية عن الهيولى و
الصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا
بحدود مشتملة عليهما او لكون تصور الشيء غير مقتض لتصور اجزائه وكيف ما دارت القسمة فلم لا يجوز مثله في السطح
والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة و
الجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخرى فان الابعاد
الماخوذة في حد الجسم تدل على صورته والقبول الماخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين
اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فبين الشيخ اولا انهما ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي
المتعلق بطرفيه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه
فبين انهما ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئيه العقلي والوجودي فقد يتقوم
بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني اما الاولان
فلما مر واما الاخير فلما استثنيناه وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه يشعر
بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا
بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح
له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتاخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان
اللم اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من
الحقيقي وهو مناقض لحكمه متقدما بانها من المضاف المشهوري فاعله لم يتنبه لذلك ثم انه اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها
بتلك الاعتبار مشهورية وتارة منفردة وجعلها بتلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى
معروضه سببا لعروض تلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل
كيف يخبط في كلامه ولا يبالي ان يذهب بما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح لازم
ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين بزوال هذه الشبهة قوله واما السطح السطح الكرة من غير اعتبار
حركة او قطع فتوجد ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة فمما يعرض عند الحركة والخط المحيط للدائرة فقد يوجد
ولا نقطة يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي وتنبيه
ان يعرف اولا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع

الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان لا يتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد الامرين اما القطع واما الحركة قوله واما المركز فعند ما يتقاطع اقطارها او عند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وسائر ما لا يتناهى فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء في المقادير الا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزية واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه يتأتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون ان الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعنا يتأتى قسمته فيها يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة و الثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها اي كما ان موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذا حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول في سائر النقط فاذن تكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام والجواب ان هذا كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يفرض والدائرة ان لم يفرض فيها شيء لم يلزمها شيء مما ذكره وهذا حكم لا يختص بالدائرة بل الخط المتناهي له منتصف ولنصفه منتصف وهلم جرا وهي ممتازة في نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها تمتاز بالفرض ولا يرتفع بان نقول انها لا تمتاز وان لم يفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به قوله وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما تتحرك فيه وهو مقدار ما خطا وسطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها افاد هيهنا ان هذه الامور كيف تترتب في الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شيء غير حقيقي بل هو تخييل فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح **تنبيه** ما اسهل ما يتأتى لك ان الابعاد الجسمانية ممتنعة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير منتح عنه وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة هيهنا لتعلقها بالمقادير ولبناء نفي الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير منتح عنه تذكير للاستقراء الذي اكتسب النفس هذا الحكم الاولي في مبادي التعلم به وباهمال الذهن عن توقفه

أن متأخر عن الشرح

عند حكم اولي ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة لها في العظم الا بالعرض فالابعاد الجسمانية هي المختصة بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين مجتمعين هما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا بالجزء واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك لا يمتنع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد وللخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العمق والعرض حكم النقطة والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير **اشارة** انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجد على اوضاعها تارة بحيث تسع ما بينها اجساما محدودة القدر تارة اعظم وتارة اصغر فتبين ان الاجسام الغير المتلاقية كان لها اوضاعا مختلفة كان بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقدير ما وتقدير ما يقع فيها اختلافا قدريا فان كان بينها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري وليس على ما يقال لا شيء محض وان كان لا جسم يريد ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد في جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما واقول هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما مختلفة المقادير مختلفة الابعاد لتقدير ما بينها بالتقدير والخلاء الواقع بينها بها فان اللا شيء المحض لا يمكن ان يتقدر بشيء اصلا ثم بين ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات واللامساوات والتقدير وانه يتجزى على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري واما ذو كم متصل اعني الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية **تنبيه** واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فاذا سلكت الاجسام في حركتها تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فاذن لا خلاء يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم احديهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمانية لا تتداخل وهو ما ذكر في فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فما بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعد اصرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فاذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام في حركتها تنحى عنها ما بينها اي من الخلاء ولم يثبت لها اي للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم يتبين قبله **اشارة** ولعله يناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل تحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لا شيء فتبين ان للجهة وجودا يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها

المتحرك الاينى على الاستقامة او الاشارة الحسية فى سمتها ووجه المناسبة انها كما سيتحقق نهايات الامتدادات قال
الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثانى انها امر يعرض للنهايات
والاطراف كالخط والسطح فهى تناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد
ما ليس بموجود والثانى ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود **اشارة** اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة
لم يكن من المعقولات التى لا وضع لها فيجب ان يكون للجهات لو وضعها يقينا وهذه الاشارة يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع
وليست من المعقولات المجردة التى لا وضع لها وبينه بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين فى الصغرى
وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم يبين بهذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثانى من المذكورين
وان كان بيّنا بحسب التصديق فان لمية فى نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقول كل جهة ذو وضع وكل ذى وضع
قابل للاشارة الحسية **اشارة** لما كانت الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها فى امتداد ما اخذ الاشارة والحركة
ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانت الينا اليها ثم هى اما ان تكون منقسمة فى ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت
منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة
او يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة
لا جزء الجهة فتبين ان الجهة حد فى ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة الحركة فيجب الآن ان نحرص على ان
نعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع وما اسباب ذلك ونتعرف احوال الحركات الطبيعية يريد بيان ماهية
مهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهلية على بيان المائية فبين اولا انها موجودة ثم بين
ان وجودها على اى انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهى على ما حققه طرف للامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك
لوجوب تناهى الامتدادات فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة
جهة وما فى الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الآخذة نحو شئ ذى وضع الى حركة اليه وحركة عنه اى حركة
قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم فى جهة الحركة واما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة
لان هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم فى بيان ان الشئ غير منقسم
مصادرة على المط والجواب ان الحركة فى الشئ المنقسم لا محالة تكون اما عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان الاولان والا
فجاز ان يكون جهة الحركة هى المسافة التى تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة **وهم وتنبيه** لعلك
تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان
اختلج هذا فى وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ما تشككت به غير ضائر فى الغرض اما الفرق فلان المتحرك
الى الجهة ليس يحصل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يحصل لها عند تمام
الحركة حال الامر الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كان يحصل بالحركة لها وجود كان نحو ها
وجود ذى وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلوه هذا الفن
من الكلام الوهم هو شك فى كبرى احد القياسين اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهى قولنا المتحرك لا يقصد ما
ليس بموجود وتقرير الشك ان حركة الاستحالة وهى التى فى الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض انما يقصد ما
ليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال
المتحرك فى الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثانى التزام الشك لان

الثالث

الشك غير قادح فى المط وذلك لان الجهة التى تحصل بالحركة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانما سعينا
الآن نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلى غير برهانى ولذلك قال على ان الحق هو الفرق

النمط الثانى فى الجهات واجسامها الاولى والثانية

الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتعلق عليها
وتحددها وهى احسامها الاولى والى ما لا يتعلق عليها بل يحصل فيها وهى احسامها الثانية **اشارة** اعلم
ل بالفرض مثل اليمين
ل كيف كان ذلك
نت الامتدادات التى
طرفان كانت الجهات
نه جهتين هو قائم بالفوق
العرض ويسميها باعتبار
اثنان طرفا الامتداد
ثم يستعملها فى سائر
من الامتدادات على
كان فرضها فى جسم واحد
فان الكرة لا جهة لها
المضلعات فعدد
والسطحية ان لم يعتبر
ان الجهة طرف الامتداد
مقصود فيقول الجهات
متباينة وذلك لان
ثم اذا توجه الى المغرب
ل وليس الفوق والسفل
ت ورجله من فوق
فاو الضعيف قويا
فع وقال ايضا الفوق
الارض يقتضى ان يكون
ليس المراد من اعتبار
ر والقدم بالطبع وعلى

قوله فيقول الجهات الست يقسم الحكم الجهات الست التى يشير الناس اليها ويحصرون
...
من ان فرض الامام فى القدام والخلف غير واقع واما فى اليمين واليسار فربما يكون واقعا
فقد يصير الجانب القوى ضعيفا والضعيف قويا فيقول العذر مراده ان يفرض الرجه الموضع
الذى هو الامام خلف الراس والا لم ينقلب اليمين يسارا واليسار يمينا بمجرد تبدل الجانب
القوى والضعيف فى النادر ... وقال ايضا واما الفوق والسفل فقد يراد بهما
ما يتبدل بالفرض وقد يراد به ما لا يتبدل بالفرض فانه ان كان المراد منهما ما يلى راس الانسان
...
كفى فى القدح فى بيان تبدله ولا حاجة الى الصورة التى فرضها بل المراد مما ورد فى عباراتهم ما يلى
الراس والقدم بالطبع والجانب الذى يلى راس الشخص القائم على الطرف الآخر من قطر الارض
ليس الذى يلى القدم بالطبع فان قلت لا شك فى ان الشخص القائم على طرف قطر الارض آ
وقدمه فى النحو الطبيعى فيكون الجانب الذى يلى راس الشخص الآخر يلى القدم بالطبع فيكون سفلا
بالقياس الى ذلك فنقول قوله بالطبع ليس صفة للقدم بل يتعلق بالفعل ومعنى التعلق ان

... قوله وقيل ما يسبق ذلك بالفلك الذى
يسمى الجانب المشرقى منه يمينا والجانب الغربى شمالا تشبيها بالانسان الذى يسمى جانبه الذى يظهر منه قوة حركته يمينا
ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما شبيهان باليمين

واشال

المتحرك الا ينبغي على الاستقلال او الاشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة انها كما سيتحقق نهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء بطل انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي تناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود **اشارة** اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة

لم يكن من المعقولات التي لا وضع
وليست من المعقولات المجردة ال
وهو ان الجهة مقصد المتحرك والم
وان كان بحسب التصديق فا
قابل الاشارة الحسية **اشا**
ولو كان وضعها خارجا عن ذلك
مقصد فاذا وصل المتحرك الى
ادنى طرف من الجهة فان كان
لا جزء للجهة فتبين ان الجهة حد
سلم كيف يحد للامتدادات
مهية الجهة واما الجزء الى هذا ال
ان وجوده على اي انحاء الو
لوجوب تناهي الامتدادات
جهة وما قال الكتاب ظاهر ولنا
ذهب بحركة بعد وهذه اله
لان هناك فلا يكون فيه لم
مشارة على المط والجواب ان
فجاز ان يكون جهة الحركة هي ا
نقول ليس من شرطها ان يتجه
لتخلو هذا في وهمك فاعلم ا
الى الجهة ليس يحصل الجهة مما
الحركة لا الى الوجود وال
وجود ذي وضع ليس بموجود
من الكلام الوهم هو شك
ليس بموجود وتقرير الشك

ليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبرى واجاب عنه بتثنين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك في الان لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك لان

الشك

تمه حاشية صفحه چهلم در طرف چپ

لما كانت الجهات الست كلها مذكورة ومبنية ... وشبه اليمين والشمال جنبا يمينا ...
على امرين احدهما اليمين والشمال والاخر ما يمينا فذلكه قوله وشبه ما يشبه ذلك ان كان
اشارة الى ما يمينا كان الكلام وشبه ما يشبه ما يمينا هو يمين الفلك فان ما يشبه ما يمينا
هو ما يلي الفلك وهو يمينه وشماله كما ان ما يمينا هو يمينا وشمالنا وان كان اشارة
الى اليمين والشمال فما يشبههما هو القدام والخلف ... يمين الفلك ...

بذلك الجسم فهو المحدد لتلك الحدود ... الجهات التي يشير الناس اليها في جميع تلك
الجهات الحقيقية منها وهي جهة الفوق وجهة السفل فقد حرر الاخرى بهذه
المقدمة ولهذا قال فلنعد بالفرض مما كانت

الشك غير قادح في المط وذلك لان الجهة التي تحصل بالحركة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا ان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك قال على ان الحق هو الفرق

النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية

الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية **اشارة** اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال وما يليها ومثل ما يشبه ذلك فلنعد عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك يريد اثبات محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تتقاطع ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستة اثنان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلي راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنان منها طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال واليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها على عدد وجوهها النقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم نعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما نحن فيه مع ان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا للامتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم فان قيام شخصين على طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي راس احدهما يلي قدم الاخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الراس والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الاخر من قطر الارض هو الذي يلي القدم بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما اشبهها باليمين

والشمال المستعملها بالفرض الا ان الشيخ لما قيل اليمين والشمال بقوله فيما يلينا فتفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك

اولى لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية فالفلك على سبيل التشبيه

المذكور فوسط سمائه يشبه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والاخر سفله وذلك شيء لا يستوي فيه فائدة ثم لما

بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنعد عما يكون بالفرض اي فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية

لا ينضبط قوله ثم من الحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة

لجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يقع بشيء خارج عنه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك

فانما يفترض منه حد واحد ان فرض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي

في الطبع فوق وسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يقع بجسمين

والتحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والاخر محاطا به او يكون وضعا الجسمين متباينين واذا كان احدهما

محيطا والاخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك التاثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب

الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه

الاخر يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا

معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في محاذات دون اخرى ممكنة الا ان تجب ان يكون له

معونة في تقدير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين ان تقدير الجهة

وتحديدها انما هو بجسم واحد لكنه ليس على طبيعته كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديد بين متقابلين

وما لم يكن الجسم محيطا يتحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله تقرير البرهان مع محاذات ما في الكتاب ان نقول

قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شيء متشابه خلاء كان او ملاء

او في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيهما

بالفرض وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع اثنتين فتعين ان الثاني حق وهو ان يكون ذلك التعين بشيء مختلف

خارج مما يشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا بالوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين

معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه

اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا الا ان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك

لوجوب تناهيه كما مر وكذا للثاني بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد

من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدد واذا ابطل هذا

القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لان التحدد

بجسمين لا يخ اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالاخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط

في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد

بابعد حد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الاخر

وهو ان يكون بالمباينة فانه باطل بوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه

فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات

دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد

من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلمانع مؤثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسمانيا ذا وضع والكلام في وقوعه

منه حاشية صفحة ...

وجب ان يكون كل قريب منه من اي جانب هو ذلك الجهة فيكون الجهة الاخرى كل بعد منه فان تحدد جميع الابعاد بالجسم الاخر كان محيطا به وان لم يتحدد

به بل به وبالاجسام الاخر فتلك الاجسام ان لم يكن واقعة في ابعاد متساوية من الجسم الاول فجهات البعد جهات مختلفة بالنوع في مقابلة جهة وحدة

بالنوع وانه خلف وان كانت واقعة في ابعاد متساوية فجهة البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع وتلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم الاول

فيكون تحدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الاخر بالعرض كاف في تحديد الجهتين الوجه الثاني ان لكل واحد

من الجسمين جهات لا تتناهى والجسم الاخر المباين له لا يمكن ان يقع في جميع تلك الجهات فلا بد من وقوعه في بعض تلك الجهات مع امكان وقوعه

في الجهة الاخرى وذلك لا بد من مخصص مؤثر في التحديد فيكون جسما واقعا في بعض جهات الجسمين الاولين فان كان وقوعه في ذلك البعض من جهات

الجسمين الاولين لزم الدور او التسلسل فتعين ان يكون المحدد جسما واحدا لا من حيث انه واحد لكن لا مطلقا بل من حيث الاحاطة لان جهة القرب

الثاني وهو تقسيم المحدد الى جسم واحد وجسمين وفقا لما سبق الى الاوهام الثانية من ان السماء سطح مستو هو فوق والارض ايضا سطح مستو هو تحت هذا ما يتعلق بالمتن

واما الشرح فقوله والجهتان المتقابلتان بالطبع يكون تعين وضعهما اي تحدد الجهتين وهو تعين وضعهما اما في شيء متشابه خلاء كان او ملاء واما في

شيء مختلف وهذا يوهم انه ليس على محاذاة كلام الشيخ لان قوله متشابه صفة لملاء فالملاء المتشابه قسم والاخر قسم اخر وقد جعلها الشارح

قسما واحدا لكن الخلاء ايضا لما كان متشابها لان المراد منه البعد المفطور والدليل على استحالة التعدد بها مشتركا صار قسما واحدا وهو محال

لنشبه او جه احدها ان حد ودبعض المتشابه ليس اولى بان يكون جهة من سائرها وقد اشار بهما اشارة لطيفة الى ان قول الشيخ بان يجعل جهة مخالفة

لجهة اخرى فيه استدراك لان اي جهة من الجهتين يفرض وان كان مخالفة لجهة اخرى بالطبع الا ان الدلالة ليست تتوقف على هذا الاختلاف

الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون منفذ ما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح انه لا ينبغي ما ذكره في النمط

السادس ان الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر وجودها

عن وجود الجهة تاخر عدم الخلاء ايضا عنه والمتاخر عن الشيء ممكن معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب

تتمه حاشیه صفحه بیست وچهارم رو بطرف راست

قوله الشارح الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة لما توقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة والقوة شرع الشارح اولا في بيان معنيهما فالطبيعة يطلق على معان والمعنى المقصود بها هاهنا مبدء اول الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وفي قوله ما يكون فيه ضميران ضمير مستتر في يكون وضمير بارز في فيه اما المستتر فراجع الى المبدء واما البارز فالى ما اي الطبيعة مبدء اول الحركة جسم يكون ذلك المبدء فيه ولسكونه بالذات وليس المراد من المبدء العلة التامة لامتناع انفكاك المعلول عن العلة التامة فلو كانت الطبيعة علة

الى العناصر والثمار اولا والى النفس النباتية ثانيا واما الكيفيات فهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة تخدم القوى في تحريكاتها على ما فصلت في الكتب الطبية فان قلت الطبيعة انما يحرك الجسم بوسطة الميل فلا يكون مبدء اول اجابه بان المراد بالمتوسط هي المتوسط المحرك فان النفس تحرك العناصر في الاقطار وفي الكيفيات بوسطة الطبايع وهي محركة ايضا وقوله ما يكون احتراز عن المبادي الصناعية كالبناء فانه مبدء لحركات من الآجر والجص وغيرهما وكالنجار والصايغ فانهما مبدءان لحركة الخشب وحركة المطرقة على الذهب والمبادي الصناعية لا بد من الشعور فيكون اخص من المبادي القسرية واعلم ان الحركة القسرية انما تتم بامرين احدهما القاسر وثانيهما طبيعة المقسور فانا نعلم بالضرورة ان الحجر هو الذي يتحرك الى فوق

قوله لا بالعرض يحتمل ان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون تحريكه بالعرض وان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون حركته بالعرض وايا ما كان فهو احتراز عن مبدء الحركة العرضية كطبيعة الناس من حيث انها صنم فانها وان كان مبدء اقريبا لحركة الا انها ليست محركة له من هذه الحيثية الا بالعرض فهي ليست طبيعة من هذه الحيثية بل من حيث انها طبيعة جسم او كناس وكجالس السفينة فانه يتحرك بالعرض وطبيعته مبدء لحركة العرضية لكن لا يقال عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا فائدة في تعدد المثال الا زيادة الا يضاح واعلم ان كل جسم يتحرك او يسكن فلا بد ان يكون لحركته او سكونه مبدء فمبدء حركته وسكونه اما بتوسط شيء اولا بتوسطه

القريب بجهة وبعد عن جهة البعيد وبعده لاختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محدده هاهنا وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل **اشارة** الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع يريد بيان حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة يطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فنها ان بين

ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال **تذنيب** فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق او محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره او ان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه يريد ان يذنب اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي حيز ببيان سائر احواله فنقول في تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان ومماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد هيهنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الاشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة لجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا واذ تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخ اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيط بذوات الجهة ومحاط بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده قوله ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعده تلك جهات الحركات المستقيمة معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد موضعه اي ان كان محدد محيط بما يحدده ومحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على التشكيك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الاخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لو يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق وليس له موضع الى ما عرض به وذلك لان المحاط الذي له موضع متحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون متقدما على موضعه الخاص واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محدد الموضع غيره وح لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد اخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى اثبات الثاني لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه تالي المتصلة التي اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الموضع وقال الفاضل الشارح سبب التشكيك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كاف في تحصيل جهتي القرب والبعد ودخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا يستقيم لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية واحديهما اقدم فانها تكون مستندة الى ما هي اقدم لكن الشيخ سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم من محويه والا لكان

انها مبدء اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدء المبدء الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا تكون مبدء للحركة والسكون معا بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادي لحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادي لحركات ما هي فيه كالانماء مثلا الا انها تكون مبادي باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدء اول لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه توجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة الساكن في السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما يزاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدء الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبداها لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انه مبدء التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان تقتضيان التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط ويعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشيء الذي يكون المبدء المذكور فيه واحدا لا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد يتكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اي لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة لجزء وتلك من جملتها شيء واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيئا واحدا

قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الاشكال والامكنة وسائر ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف ههنا اعراض لا يمكن الجسم ان ينفك عنها في وجوده كالاين كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئا ما على ما سيأتي في الفصل التالي لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع من ذلك

قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الاشياء غير مختلفة هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف قال الفاضل الشارح هذا الحكم ليس نتيجة لهما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة لكن لما كان الحيوان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكي اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية **اشارة** انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه

ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدء استيجاب ذلك يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل متشابه وسائر الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع يتناولهما واشترط ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان التاثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا قسريا كتاثير الحرارة والاناء المكعب في الماء فان احدهما يصعده والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة التي تعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تاثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب نسبة الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدء لاستيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا عنه لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه ويبقى الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة تختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طبايع الاجسام فاذن في طباع الجسم شيء هو مبدء استيجاب ذلك الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدء استيجاب ذلك ولم يقل مبدء ذلك او مبدء وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طبعا منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدءا لهما او لوجوبهما لزال عند زوالهما لكنه لما كان مبدءا للاستيجاب كان في جميع الاحوال مستوجبا لهما

قوله وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدء بالموضع واعلم ان الجسم اما البسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي تجزية المتمكن يقتضي تجزية المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع وايجاده مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الخلاء حال الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج لسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط

بينهما

بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثاني لا يخ اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالارض والماء مثلا غالبة على الاجزاء الباقية وح يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور وهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي ثباته ثمة كالحديدة التي يجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها او في بعض الفضاء اذا تساوت المجاذبات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من الارض والنار مثلا اذا تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فانهما يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما اذا تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان الترك انما يكون اذا تساوت المجاذبات عن المركب والرواية الاولى اصح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول منه لا عنه فتحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون في مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه قوله ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا اذ لا اختلاف هيأته في مادة واحدة عن قوة واحدة ولما فرغ عن بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها مختلفة اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو بمباحث التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبايعها فليكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة لان العلل المختلفة قد تشترك في المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن اسنادها الى الطبايع المختلفة يمكن ايض اسنادها الى الجسمية المشتركة فيها قلت انها من حيث هي مطلقة اما من حيث هي معينة فمتاخرة عن المقادير المختلفة باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع ولقائل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زائلة بالقسر ويبوستها مانعة من العود اليها يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل بل هو مؤكد له لو خليت وطباعها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض لها ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام لا تقتضي مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها عنهما والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسب الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر

عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين فلذلك حكمنا بذلك واعترض ايض بان متممات الافلاك والتدوير التي يركز فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع بسائط الاجسام ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايض مجموع كرات والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية كانت او حيوانية مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية تفرض من ذلك الفلك كرة مختصة بها هي فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او تقعر منصورة بالصورة الاولى فقط على ما يتبين به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا تقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست هي الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسائط التي هي كالآلات لها البتة فاعلة متشابهة الافعال **تنبيه** الجسم لو حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وفي بعض الفسخ وان تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اقول يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما يحركه بتوسطه وسبب الاحتياج الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فيكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لهما فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلافات الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما في الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة الاينية بحسب الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا احبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا اسكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم في حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله ويحس به الممانع وا

قوله يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدا ميل بالطبع قدم على الخوض في بيان البرهان ابحاثا اربعة البحث الاول كل حركة فلها ثلثة اشياء زمان ومسافة وحد من السرعة والبطؤ وكل حركتين متفقتين في واحد من هذه الامور فلو اختلفتا في الامر الثاني اختلفتا في الامر الثالث على التناسب اي يكون النسبة بين المختلفين في الامر الثالث كالنسبة بين المختلفين في الامر الثاني سواء كانت الحركتان من جسم واحد او من جسمين فقوله اذا اتفق كل واحد من هذه الامور واختلف الباقيان ليس بصواب لان اتفاق كل واحد مع اختلاف الباقين تناقض والصواب اتفاق واحد واختلاف الباقين واذا اختلف الباقيان فعروض التناسب واجب متيقن فقد في قوله فقد تعرض للتحقيق وهو كثير الوقوع في كلام القوم وبيان ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا في واحد من تلك الاشياء واختلفتا في الباقين فاما ان يكونا متفقين في السرعة والبطؤ مختلفين في الباقين واما ان يكونا متفقين في المسافة ومختلفين في الباقين او يكونا متفقين في الزمان دون الباقين فان اتفقتا في السرعة والبطؤ

الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وقد عرض ههنا ان طول المسافة وقصر الزمان بازاء السرعة وقصر المسافة وطول الزمان بازاء البطؤ وقوله المتحرك في الاقسام الثلثة اعم من ان يكون واحدا او متعددا وان اوهم الوحدة لان مقدمة البرهان ما اذا كانت الحركتان من الجسمين البحث الثاني الحركة لا تقتضي الزمان والمسافة بنفسها بل بحسب السرعة والبطؤ فانها لا تنفك عن السرعة والبطؤ فهي منفردة عن السرعة والبطؤ غير موجودة وما لا وجود له لا يستند على شيء في الخارج فالمستدعي للزمان هو الحركة مع حد من السرعة والبطؤ وفيه نظر من وجهين اما اولا فلانه لو صح ذلك يلزم ان لا يقتضي شيء شيئا بحسب نفسه لان كل شيء يفرض فهو لا يخلو عن احد النقيضين الا النقيضين كانا فهو منفرد عنها غير موجود بل كل شيء فرض فلا لازم لا يكون وجوده موجودا بدون اللازم وما لا وجود له لا يستند على شيء فلا بد ان يكون لاحد النقيضين او الاخر

انما يكون اختلاف السرعة والبطؤ في الحركات الطبيعية والقسرية عن المعاوق لان الطبيعة والقاسر لا تقتضيان بالذات الا الحصول في المكان الطبيعي او الى غيره لكن لما كان المكان حاصلا عنها فالحصول فيها لا يكون الا بالحركة فهما لا تقتضيان الحركة الا لاقتضائهما الحصول في المكان الطبيعي او القسري فلولا معاوقة عنهما لكانت الحركة واقعة لا في زمان فلا تختلف بالسرعة والبطؤ فلا حركة ولما كان المعاوق قسمان اما داخليا او خارجيا والمعاوق الداخلي ممتنع ان يوجد في الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف الحركة الطبيعية على المعاوق الداخلي بل يستدل باختلافها على المعاوق الخارجي ويستدل على المعاوق الداخلي باختلاف الحركة القسرية البحث الرابع المشار اليه بقوله ووجه الاستدلال قد ثبت ان الحركة لا توجد في الخارج الا سريعة او بطيئة ولا توجد سريعة او بطيئة الا بحسب المعاوق ولما كان اختلاف السرعة والبطؤ بحسب اختلاف المعاوقة كانت المعاوقة

نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة ونسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل او عند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطؤ وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير بالوجه المذكور في المسافة فهذه ست مقدمات في البحث وفي مقدمتي المسافة نظر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالنصف كيف يكون نسبة المسافة الطويلة ونسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت بالضعف كيف يكون نسبة المسافة القصيرة ومن الفضلاء من سمعته يقول المنسبة على عكس ما ذكر فانه اذا رمى واحد بقوة واحدة حجرين مختلفين بالعظم والصغر فلا شك ان الحجر العظيم

ب

وتارة بعدمها وذلك بحسب تبلا على الميل القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة الماينة عند وجود العرض الذي يقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما ينافيه كالحرارة افنائه وعند الخلو عنهما ايجاد البرودة كان فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا الحيز وعند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب يخالفه افنائه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي ان يحقق ليندفع الاشكالات التي يورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتشابهان اللذان يرميهما قوي في ضعيف متشابهين في الصعود ولكان وقوف حبل يجاذب طرفاه بقوتين متشابهين ممتنعا وانما يكون ميله الطبيعي لا الى جهة بل نحو ما الطبع لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما نحو الفوق وهو الخفة واما نحو السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما يقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون لحركتها وجهات حركاتها فواه فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه لا يحيز يميل بطبعه اليه لا عنه لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذا هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم وان في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما ولا ملاشيء من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزء من ذلك المكان واذا اتصل منضما اليها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزء من مكانها قوله وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين فاشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يجيء من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه اشارة الجسم الذي لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا او لا اقل يتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة اخر فيه ميل ما ومانعه فتبين انه يتحرك في زمان اطول وليكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك المتحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان ذي الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون حركتا مقسورين ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متشابهي الاحوال في السرعة والبطؤ وهذا محال يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدا ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلاثة اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطؤ فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطؤ يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في زمان قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطأ في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة

وتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابليهما بازاء البطؤ واعلم انه لا يمكن ان يكون الحركة بنفسها تستدعى شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطؤ تستدعى شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئا اصلا والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطؤ المتخيلين لها بحسب الملايمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يتحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة او قسر فيحتاج الى ما يحدد حالها لانك اذ لا شعور ثمة بالملايمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحا لا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تغاور بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على انه ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعنى الحد المذكور من السرعة والبطؤ يكون بشيء اخر اما خارج عن المتحرك او غير خارج يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء في الرقة والغلظة واما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان تقتضي شيئا وتقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة والنفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعنى الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كان مقتضيا لاختلاف السرعة والبطؤ كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطؤ فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعنى القلة في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوى اعنى القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان ما واخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوى وجود المعاوقة وعدمها الا ان يحصل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتاخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعى زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيجمعهما واحتج المعاوقة ويختص باحدهما فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضيافه ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطؤ حين فرضناها لا مع حد بينهما هذا خلف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافة ما في زمان وليتحرك مثلا في تلك

يشتمل على امرين احدهما ان الجسم الثالث يقطع الطول وهو بالدلالة والاخر ان تلك المسافة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين صح

المسافة جسم اخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما فظاهر انه يتحركها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة اقل على نسبة تقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عين ذلك المتحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذي الميل الاول وعديم الميل لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسنذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوى ربما لا تكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم تنقسم بانقسامه قلنا بعض القوى المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا تتوزع عليها بل تنعدم عند التجزية وايضا قال فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعة واعاد ما ذكروه بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدأ ان لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الاخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه مستمر في الجميع والزم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل في موادها وينقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبائع ومنها ما يحل في جملتها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع عن التاثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترطنا في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعية كما مر فهو هناك من خارجه فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما في القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام واما الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بينا من الفرق قال كيف يجب ان نتذكر هيهنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة ما لا ميل لها ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذى ميل لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة النقطة الى الخط ومع ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذى الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من محددته ان تعلق له من اسباب خارجة لا يتعرى عن مقاومتها اياه وضع او شكل ما اولى به كما يعرض للكل بعد ذلك ان يصير مكانه مختصا بطباعه دون مكان الاخرى بسبب غير ذاتها وان كان تمعوقه من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان طبيعي جزئي تخصص لها الا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وكذا الكلام في الشكل لكنا نجيب انا نعلم اولا ان كل شيء فقد يمكن فرضه مبراء عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم كان هل يلزمه وضع وشكل واما المحدث فانه لم يختص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق او توجه من طبيعة او لداع مخصص او اتفاق فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نقضناها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة فقد تبين ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم تشكيك في ذلك وانما انجر الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل يعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال الكلي

الا بسبب ، قوله انما قال فافرض كل جسم كذا لان كلام السائل منتظم في بعض الاجسام فناقضه في الجواب واما قوله فاقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام فتبنه نظر

ان يكون

ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع هيهنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة او لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لانه من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجية اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب في نظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا بسبب ناقل عما كان عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب عزز انها وهو ما يوجب انفصالها عن الارض وحصولها في موضعها على ما هي عليها وان كان ذلك بمعونة ذاتها الا انها لو لم تكن قابلة للفصل في ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا تنفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها الا بحسب استحقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل الامور المذكورة وكذا الشكل هذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شيء فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ما هيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكيك ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس بلازم لجسميته ثم قال واما المحدث فقد خصه بالذكر لامكان ان يقع التشكيك به اكثر فانه لم يخص الجسم بمكان دون مكان الا لترجيح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب **اشارة** الجسم اذا وجد على غير واجبه من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية فلعلل جاعلة ويقبل التبديل فيها من طباعه الا لمانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال عنهما بحسب اعتبار فكان فيه ميل

احوال الجسم لا يخ اما ان تجب بحسب طبعه او لا تجب بل تمكن والواجبة بحسب طبعه لا يمكن ان تتبدل وتزول وغير الواجبة انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدء ميل بالطبع للجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجبة لعلل تقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب لذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه ويبتني عليه ما يتلوه **اشارة** الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فهي لعلة والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك

…اليه المركب يكون المانع اثنين فثبت ان المركب انما يمتنع لاجل المستقيم الميل لا لاجل المستدير فيكون المانع في الحقيقة واحدا وحاصل الجواب ان الحركة القسرية…

على الاستدارة ففيه ميل مستدير يريد اثبات مبدء ميل مستدير للمحدد للجهات فقال ليس بعض اجزائه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون للمحدد للجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذات ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسبة اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من تاثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهي لعلة لما مضى والنقلة منها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدء ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدوره ما يعوق من ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة عن خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمنع وجوده عند المحدد ووجود مبدء الميل وعدم العائق يدل على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح اورد هيهنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وينعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الميل المستدير لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدء ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التي يريد الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها ما لا يتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركة بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا تتناهى بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها يتحلل بما يتحقق من الاصول المذكورة وقال في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض الحركة لا بالقسر المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدء ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب هو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سائرها يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى متحركه اذ المتحرك بسيط فهذا الحكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجد متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد **تنبيه** وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يجب ان يكون بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبة اما الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل واذا كان في ذلك الجسم او الى ما يتحدد جهته ووضعه من خارج محيط بقي ان يكون بحسب جسم من داخل مساه ما ذكرناه مرارا وهو ان الوضع المتبدل باي معنى هو **تنبيه** وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن والمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن تبدل النسبة محدد الجهات يكون عنده المتحرك كذلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذا على تقدير كونه

متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتجافى شيء من الحركة او القطبين او المركز واما اذا توافقا في الجميع فلا يكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل النسبة لا يجب عند تحركه على الاطلاق بل بحسب شرط ما ويجب عند سكونه على الاطلاق **اشارة** الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم اخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب لم يحبسها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي له بحسبها وان كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فجسم فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل النقل عن مكانه فهو وما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم اقول يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدء ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجيء بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا اخر وبعد الكون نوعا اخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء هذا المطلوب وهي ان الاجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المتخالفة لا تقتضي من حيث هي متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر ونعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى والفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرج عنه وانما قال فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث التشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ماهو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه مبدء ميل مستقيم **وهم وتنبيه** فان تشككت وقلت يكون ذلك المتكون الصق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون فقد اوجبت لنوعيته ان يقع خارج مكانه فاذن للصيق ليس هو المكان بل المجاور توهم هو ان نوعه او جسمه الانتقال على كل كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان نوع الملاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملصوق ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن ح في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب ويتحقق ذلك بان نوع مكان الملصوق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة منحصرة والبيان المذكور بعينه عليهما عائد **اشارة** الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها

الى شيء وصرفا عنه. وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدء مفارقة لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عنها نعم بالابداع ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا ينخرق ولا ينمو ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده اقول هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احديهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخرى بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند حصوله في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين بانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد يقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس لشيء اخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك استند شاحذ الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدؤهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه ميل مستقيم والثاني انه لا مبدء مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ولفظة ايضا في قوله وقد بان ايضا يدل على ان الاثبات بهذا الطريق اشارة الى ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع اي لا عن شيء لا على سبيل التكون عن شيء والثانية انه لا يفسد الى شيء يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمتنع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستندان الى حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا ينخرق واشار بلفظة هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يتكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمو فان النماء هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول ضده وكذا التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تطلبه عن مكانه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده وكون الهواء منه لا لان سائر الاستحالات جائزة بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه دخل في كلامه بالعرض

والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان تحدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر التي هي الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق و الالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك **تنبيه** الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروايح كثيرة لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم على العنصرية فبدء بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوائل الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار الخواص المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله نجد فيها اي تدرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة نحو الفعل فالقوى قد مر انها مبادي التغيرات وهي بحسب مهياتها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيئها نحو الفعل هي ان تجعل موضوعاتها مستعدة للفعل فان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها مستعدا للتاثير في شيء اخر فهي مبدء للتغير والقوة المهياة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها مستعدا للتاثر عن شيء اخر فهي مبدء للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتشاكلات وتفريق المختلفات اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان يشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها على ماهياتها بالحقيقة وهي لا تفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا تقبل تاثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ و اللطف وان التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح وهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتسبة الى الحرارة والبرودة في بابهما ليقاس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة و القبض والتفاهة وانها تحدث من تاثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينهما على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروايح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنهما جميعا فعليان لانفعال مشعري الذوق والشم عنهما والتامل في طبايع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروايح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروايح لان التفاهة من الطعوم ولا يحس بتاثيرها في الذوق وقيد الروايح بالكثرة لانها غير منحصرة

قوله وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة والسلاسة قسم الانفعال الى السريع والبطيء لئلا يشكل في الصلابة وامثالها في اسنادها الى الانفعال لانها ليست لا ينفعل موضوعه بل هو ما ينفعل بطيئا والرطوبة فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق والا والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لهما لانه لو اراد التعريف لذكر كالتعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء وتكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة فيما من شانه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لم يرد ههنا ان يتعرض للبحث في ذلك بامر بالتامل ولا يشتغل بايراد الاراء القياسية والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل الشارح قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا ففيها هناك امور ثلثة احدها الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد قبول الانغمار وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وههنا ايضا امور ثلثة الاول عدم الانغمار والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذا الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ثم جمع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن الشكل الحاصر وهو ظاهر الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة منتسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينتسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكر اثارهما في تفسيرهما لتعقل ماهيتهما عند ضبط جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوستين بل ذكر معنى الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما يفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي يتركب مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاقا الاسم على المسمى واستعداد الانغمار مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق لسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال لسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل واما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق والشيء بها يمتد متصلا ويحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلها وظاهر ان هذه الاربعة ينتمي الى الرطوبة واليبوسة وهما تقتضيان كون الشيء معدا نحو انفعال ما قوله ثم اذا فتشت والحدت التامل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد كل باب منها اذا اعتبرت ان جسما تجرد عنها الجنس مثلا لا يكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم او وجدته منتميا الى الحرارة والبرودة مثل اللذع و التخدير وكانت الحال في الهيئات المعدة للانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي تلينا رطوبة او يبوسة لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها للشكل من غير ممانعة فتكون رطبة او يصعب فتكون يابسة

واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا فكغيرها من الاجسام واما سايرما يشبه ذلك فقد يعري عنه جسم او ينتهي الى
ما بين انتماء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك الاجسام العنصرية قد تخ عن الكيفيات المبصرة
والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط
جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحد من هذه الحواس لا يدرك المتوسط
الذي يتوسط لها بل يجده خاليا عما يدركه هي وتلك الاجسام لا تخ عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وايض
فلا يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات باوائل المحسوسات ثم التامل والاستقراء
يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس
الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما ان تخلو هذه الاجسام عنها واما ان ينتهي عند الاعتبار
الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات اوائل الملموسات وهي التي بها يتفاعل الاجسام العنصرية
وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما التي لا يمكن فيها ذلك
هو الفلكيات **تنبيه** فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة هو الماء والبالغ في بطبعه
الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة ويعينها ولما كان لها بعد كونها
اجساما طبيعية اعتبارات منها انها اسطقسات المركبات ومنها انها اركان يتحصل بتضدها عالم الكون و
الفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب
ويستدل بذلك على عدتها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المترتبة وما يجري مجراها و
يستدل بذلك عليها ايض وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك كلام
الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة
بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض فنقول في
تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية وبيان
الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات
لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفا وكان المؤثر عنده في هذا
الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع لا على التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بها الا اشبه
فيه من هذه الكيفيات واذا وجد الفعليتين في الجسمين اللذين هما اشد تعاديا من الجميع اعني النار والماء اظهر و
الانفعاليتين في الباقيين اظهر منهما اسند كل واحدة من هذه اليها وبدء بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة
على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تقوم بجوهرها الذي لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر
تلك الحرارة اعني الصورة النوعية واورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز
للنار عما سواها ومعرف لمهيتها وكذا في الثلثة الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع
التنازع في مفهوم الاوليين دون الاخريين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح وانما قال بطبعه
في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة و
لم يذهب الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه ولم يحتج اليه ههنا
قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل

جنس على الاخر قال وهذه الاحكام ليس فيها الاختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة في حيزها
لا تكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثم قال
فالسخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات من المتاخرين الى ان الارض
ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما
ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما الميعان فان كان هو السيلان فالمايع هو الماء لا غير وان
كان هو سهولة التشكل فالمايع هو الثلثة غير الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق قواما وليس سهولة
التشكل الا لرقة القوام وللطافة واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان احر الاجرام
في النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم ينازع في ذلك من نازع الا القياس
او استدلال وذلك باب اخر اعرض عنه ههنا واطنب القول فيه في الشفا قوله والهواء بالقياس الى الماء حار
لطيف يتشبه به الماء اذا سخن ولطف لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد بيان
اتصافها بالكيفيات الخفية ايض وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة
كبرودتها وراعى الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل
انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض
لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا سخن ويلطف اي يتحلل ويتشبه
به بتجزئه ويتصاعد في حيزه لا بتكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبها لان البخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة
بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فما هو
اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه
لكنه اخف والطف فهو اسخن قوله والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت اقول وهذا استدلال
على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هي اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها
قوله واذا اخمدت النار وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق اقول
يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد من اجسام نارية فارقتها
السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايض قد قال في بعض اقواله انها
تتولد من الابخرة والادخنة الارضية المتصعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس كما ان
البخار هو المتحلل الرطب فهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا
اظهر في الصاعقة وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة
والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة
بمواد هذه الاجسام في معادنها قوله فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه
الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء اقول لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط
لا يصدر عنه الا اثر واحد واختلاف الاثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تاكيدها بحجة اخرى فاستند
اقتضائها للامكنة المتخالفة على ما يشاهد الى اختلاف الصور وهو لمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما
كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت

اقتضائه

افضائها للامكنة المخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاورة تكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي قوله وذلك في الاطراف اظهر اقول الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فينتقص معاوقة ولذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر تنبيه من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مقلا له لا بطبعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخر اقول لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب ما يتحرك اليها او بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل [illegible] عن القاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهو اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الاخر تنبيه قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما انفضته مد الى اي حد شئت ولا يكون الا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواها فيجمد سحابا لم يسبق اليها من موضع اخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحى ثم يعود يريد اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى فنقول تغيرات الاجسام بصورها لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن وتسمى فسادا وكونا كاملا وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة لكن اربع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا تتكون من الاطراف الا بعد ان تتكونها اوساطا اعني لا يتكون الهواء من الارض الا بعد تكونها ماء وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا من تكونين والعناصر المتجاورة يقع بينها ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى ستة وهي بسائط واربعة من الباقية تتركب من بسيطين وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان من ثلث بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه والشيخ بدء بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهورا

لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدث وانفصل بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ واما ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في اثبات كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان يتكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يتكون منه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه منكروا الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابي البركات وغيره او يترشح مما في داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فقد تتصاعد جدا لفرط حرارة هوائية ولا تبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة اشياء اما نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله الاولى واما تناقصها فيكون حصوله في كل مرة انقص مما كان قبلها واما ان يتراخى زمنه حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء التي تكون في هواء ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا تتمكن من خرق حجم كبير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان ينحى من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حاله من التبرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما انفضته مد الى اي حد شئت وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا يحتاج ليسيل الماء ويتصل به هواء اخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري الماء جريانا صالحا واذ ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد واجيب عنه بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيئا فاذا الح عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما توجد الاواني الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات فالاناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيله الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء اما اذا انحى منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده والثاني وهو ان الندى يترشح مما في داخل الاناء وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندى الا في موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا في موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح فدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا اوجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك ايضا بقوله ولا يكون ذلك من الماء الحار وهو اقبل والطف للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد الثاني بالسحاب المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع اخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم نزول ذلك السحاب ثلجا بحيث يعود

العصر ثم تولده مرة اخرى وهو المراد بقوله وكك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البصر هواها الى قوله ثم يعود ويريد بالصر البرد الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضي الجمدية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تختفي الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب في ذلك اي برودة هو ولا انها اي شرط ينبغي ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اي شيء هو واذ لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله فمهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم اما بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمه بامكان وجودهما

قوله وقد يخلق النار بالنفاخات من غير نار لما فرغ الشيخ من تفصيل الازدواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فظ لان المشتعل المرتفعة تضمحل في الهواء على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد يخلق النار بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك قوله وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدأ بصيرورة الارض ماء فقال وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية الملحية المحترقة كيف تصير ملحا وتذوب بالماء والحجارة هي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة وذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لانه انذر وجودا والقياس لهما ولم يستانف له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما ازدواج واحد ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما افتضته قريحة بعض الصحابة ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان تكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه يقتضي الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضي اياها دل على حدوث صورة تحفظها

اشارة وتنبيه هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحري

انتهى

ان يتم بها عدة ذوات الحركات المستقيمة حين توجد خفيف مطلق يتحرك نحو جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها اسطقسات يتركب المركبات منها وعناصر ينحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في التضاد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اولى فالاول الجميع هي هذه قوله وبالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق يتحرك نحو جهة فوق كالنار اشارة الى الانحصار وهو ان ذوات الحركات المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفا فهو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون تانك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار تشارك النار لكنه يخالفه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كاف على ما رامه ولو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء اخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج الى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يسعه جسمان بسيطان قوله وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه التي عددناها اقول هذا بيان انها التي يتحلل اليها المركبات وتتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتشابهة منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمي الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان اسطقسات المركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح في ميل الهواء بعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله ليس بقوي لان الحجر جزء مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل

واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء النارية فى بدن الانسان مع كونها مغمورة فى الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوى لانه بالنظر الى ما يحفظه ليس ببعيد على ما سيأتى وانكاره وجود النار فى المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تسكن عن غيرها الا ان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعد كسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية اقوى **تنبيه** هذه تخلق منها ما يخلق بامزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شئ يحل فى المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيوان ما لا يصدر من النبات ويصدر من النبات ما يصدر من المعدنى من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا تنحصر بعضها فوق بعض ولذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان ولا بسبب المبدء المفارق فانه كما ستبين موجود لعله الذات متساوى النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة فى الهيولى بعد الصورة الجسمية هى هذه الصور الاربع النوعية التى اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذى يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها فى التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات فى القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية هى اسباب اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة الى الاسطقسات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله يقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاسطقسات بقياس بعضها الى البعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة الى ان الاسطقسات انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المفارق والخلقة يقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وينسب اليها الكيفيات المختصة بالكميات والمراد بها هيهنا مبادئ تلك الهيئات التى هى الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسى له عرض بين حدين لا يخرج ذلك الجنس عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعى على الامزجة الصنفية والصنفى على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقسات الى بعض فى المقادير قوله ولكل واحد من هذه صور مقومة منها ينبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او ان يختلف عليه الجمود والميعان وماثيته محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض يريد بيان ان يفرق بين الصور التى هى الكمالات الاولى والكيفيات التى هى من الكمالات

الثانية

الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صور مقومة اى صورة نوعية يصير بها ذلك الواحد بها هو هو على ما بين فى النمط الاول منها ينبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتهما بثلث حجج اثنتان ولمية الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او ان يختلف عليه الجمود والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة وهى صورته النوعية فاذن المتبدلة غير المحفوظة فى الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال البساطة فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشئ كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامه اياها حال التركيب وفى قول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع فى جميع الاحوال الحجة الثانية وهى اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانية من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصورة لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر فى التقويم ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد فى ذاته بل فى عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم فى الكيفيات لان القدر المعتبر فى نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل لم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها فى آن آخر بحيث يكون ما يوجد فى كل آن متوسطا بين ما يوجد فى آنين يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال الذى يتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شئ واحد متقوم يكون هو هو فى الحالين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشئ هو هو فى الحالين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشئ هو هو وبين كونه ليس هو الحجة الثالثة وهى اعم من الاوليين يشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات وهى قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض قوله وايضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية فقد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هى مبدء اول للحركات والسكونات التى تكون بالطبع وذكر فى هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التى تكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه هيهنا على ان الصور النوعية هى الطبايع بعينها بالذات فهى باعتبار كونها مبادى الحركات والسكونات طبايع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادى التغيرات فى غيرها قوى قوله واذا امتزجت لم يفسد قواها والا فلا امتزاج اقول قال الشيخ فى الشفاء لكن قوما قد لحن عولهم فى قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تأدى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى

من النوعيات فقوله ههنا لم يفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب المحتج عليه بانه لا امتزاج بل هو فساد ما وكون
لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها قوله بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها حتى حصل منها
فيها حتى يكتنفى كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما متشابه في اجزائها وهي المزاج يريد تحقيق ماهية المزاج فان العناصر اذا
امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث ينفعل عن ذلك الاخر لان الفعل ان كان متقدما
صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متاخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد
غالبا ومغلوبا معا عن شيء واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس
لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما
بكسر الصور وينكسر الكيفيات وهناك يستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى يحصل
بينها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتستسخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويتشابه
الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة الاستحالات
في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك ولا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتعاقبة
قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التفاعل الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا البحث متناولا
للمزاج الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التفاعل
فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى يكتنفى كيفية
متوسطة توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها
الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطا ما قوله في حد ما
متشابه في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها اي في حد من الحدود التي لا تتناهى بين الاطراف وذلك الحد
يكون متشابها في اجزاء الاسطقسات والكيفية التي في ذلك الحد تكون متشابهة فيكون حرارة الجزء الناري كحرارة
الجزء المائي فهذا بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبني على اثبات الاستحالة والشيخ اثبتها
الا في الحار والبارد اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في سبعا الهواء وجمود الارض دليل على وجود
الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيها وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل
في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم من وجهين
احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب
انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة لكن انفعالها هو استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نقل
الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدأ الحقيقي
للحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها تلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة
وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء البارد بسبب الصورة المائية فكان تاثيرها
فيها انقصان برودتها كما ذكرنا في الميل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا
صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة
انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما
ينفعل مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية

وان المنفعلة هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول لا استحالة في الكيف
ولا في الصورة ايضا ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت اجزاء نارية داخلة ولا ما يظن انه برد بل فشت فيه اجزاء جمدية
مثلا قد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما يحصل بعد استحالة
الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تنحط عن الاثير كما مر بل تتكون ههنا
وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية
وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع
النوعية وانما تسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب و
يظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا
بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء
مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا
لم يستحل حارا لكن الحار نار تخالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت
عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا اخر فالشيخ لما فرغ
عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الراي الاخير
لانه اشبه بالممكن قدرا ولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بحجة امور من
المشاهدات قوله فان قلت في ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة
اليه هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر
الثلثة الباقية من غير حضور نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله
مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوكة منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو
الذي يجعل تواتر بانتشار رقيقة الخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن
لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل والحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة ايضا والمخضخض
هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا قوله واعتبر حال المتسخن في مستحصف وفي متخلخل
هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه اقول وهذا استدلال ثان وهو ان المايعين المتشابهين
اذا وضعا في انائين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي متخلخل في الوضع مشتمل على الاتصال
على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المايع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل
قبل الاخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك قوله وهل الامتلاء من مصموم منفذ
يمنع البلاغ في التسخن لمنع الفشو وفي بعض النسخ ممتنع الفشو اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخالف ما كان
فاش يعتد به صمام القارورة شدادها وفدامها ما يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء
المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع ان يسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا
بعد خروج شيء عنه اذ التداخل محال وليس كذلك قوله واعتبر حال القمقمة الصياحة اقول وهذا استدلال
رابع وهو ان القمقمة اذا امتلأت ماء وشد راسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة
اكثر ما فيها نارا وتصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب والبهائم وهي من حيل المحتالين في حدوث السخونة

والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا قوله وانظر يا بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يتبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يتبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده **وهم وتنبيه** اولعلك تقول ان النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة عن غير تولد نارية ولا سخونة اقول هذا هو المذهب الاخر وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار فيما يغلب عليه البارد بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح وذلك لانهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتاثير الخلخلة فيه تصفيته عما يخالطه من الارض والماء حتى يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالة قوله فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضا فيها مختلفة لبقية منها فاشية في ظاهر الجمرة وباطنه ومحتوى فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي فيه عند التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكمونه كمونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان اكثر الكامن يبرز ويفارق ثم الكلام بعد هذا طويل نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جمرها او باطنها ما يبقى لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لا منع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون هيهنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا الزمهم ما مر **نكتة** اعلم ان استضاءة النار الساترة لما ورائها انما يكون ذلك لها اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر يريد بيان ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما ورائها ليستدل به على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل حيث تكون النار قوية من سائر اجزائها انما تكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما ورائها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي لرأس الشعلة قوله وربما كان انفراجه وتحجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول ان الشفيف

للانتشار وخلافه لا يستحيل اذا الصنوبرية مستحصفة النار هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال الشفيف وعدم الظل في اصول الشعل كانا لانتشار اجزاء النار وتفرقها هناك وعدم الشفيف الظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في راسه واجاب بانه ربما لا يكون شكلها كذلك بل كان بالعكس فكان انفراج راس الشعلة وتحجمه اي عظمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف في عدم الظل في الاصل دون الراس قوله فبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء فهذا هو النتيجة لما مضى قوله واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت المتحلل اليابس المتصعد لاكتسابه الحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة ابخرتهما وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى اخره فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت فليس ذلك بطفو قوله ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا وهو كما اذا القينا شيئا في تنور مثلا مسعر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشيء يشتعل ثم ينطفي قوله والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النار هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا كلما قويت النار قل لانها تكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بخلافه في النار الضعيفة وذلك لان النار عندنا تكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فيستحيل هواء وينفصل الارضية عنها دخانا ثم بين حال انها الارضية بحسب قوتها وضعفها قوله وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس الكلام كان في المركبات ونسبتها في المزاج وانجر الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها **تنبيه** انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هي الاسطقسات الاربعة واخرج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال اقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله لتستوكره نفسه الناطقة استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى وكره واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى مبدئها الواحد وبسببها يستعد لان يفيض عليها صورة او نفس تحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة بمبدئها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة

لذاته لا يجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل على
بل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم تلك الصفات له
لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست
بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات محتاجة معهما الى غيرهما واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج
الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع وانحرافها عن الاعتدال القلب فكان ينبغي
ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب واقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة
على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا
ليست الاعضاء ما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج
الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شيء تتعلق النفوس به ثم
تلك النفوس يحتاج بسبب حفظ تلك الارواح وكمالها الشخصي والنوعي والى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها
عن التفرق هو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو يعدها لان يصير مبدء للحس والحركة هو الدماغ ثم الى
سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلد الانملة وغيره فيتم
بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم
يجعل الله له نورا فما له من نور

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية

تمام فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليها بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى في المعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي
اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم ههنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي
ينضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية مثالا ولنا للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد قولنا
لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنها بتوسطها وبغير توسطها ما يصدر من افعال
الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيحصل
النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل **تنبيه**
ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل
تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في
سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها
صحيحة العقل والهيئة وقد فرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزائها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي
منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها يريد ان ينبه على
وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامله الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم
واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن ثبوت ذاته
ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر
اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا لذاته غير ذاته
وكونه بحيث لا يبصر اجزائه لئلا يدركها جملة فيحكم بانه هي ولا يتلامس اعضائه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة
في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة

اذا لم يكن فيها حر ولا قر ولا شيء يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا فالانسان في مثل
الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وككونه جسما ذا ابعاد وكحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة
عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر
ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة او برهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين
ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تمحله في اقامة البرهان عليها ثم تزييفه لبراهينه
خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها **تنبيه** بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك
اتري المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير
وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى
وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا
بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك
ما هو وكذلك المدرك وبدء بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة
الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة شيء آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن
بقوة اخرى ولا بتوسط شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فبقي ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر
الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة **تنبيه** اتحصل ان المدرك
منك هو ما يدرك البصر من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما تدركه
بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض
اغفلنا الحواس عن افعالها فبين انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف يخفى عليك
وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه
فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء والتي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان
تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره يريد ان يبين
ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ما يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا
فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزؤه فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام
ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو
ولكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس
وعما يدركه الحواس مع انه يدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح
وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين
يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك
اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك هو شيء
غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك في كونه مدركا لذاته
وظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا بما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المتخيل والموهوم **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة

او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل عن ذلك واما بحسب الامر الاعم فان ضالك ان اثبته فعلا
فيجب ان تثبت به فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم يثبت به ذاتك بل ذاتك جزء
من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به
١٢ البرهان اللم اثبات الاشياء التي يحتمي وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل ووهم الانسان
لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده له اظهر من وجود علله فان ذهب فمساه ان يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي
افعاله واثاره فان اكثر القوى تثبت بافعالها واثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص لهذا الموضع
وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث
هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله وهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان على فاعل
هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل الفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن
ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتادى الى معرفة ذات الفاعل
ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول
الى التطويل ورام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هي اعضاءه فقال الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا
عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه
بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذرنا
عن هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان المدركة المحركة
فلا مغايرة وان اراد بها شيئا اخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال
هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال **اشارة** هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي
لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته يريد اثبات ان نفس الانسان
غير الجسمية والمزاج تصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليه من ماخذ اخر وهو الوجه الذي تثبت به صور سائر الانواع
وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك
مبادي لفصول منوعة ومن حيث تصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبايع ثم من الافعال الصادرة عنها حفظ
موادها المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها
المختلفة والصورة التي يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي هي جمع اجزاء اخر من
الاسطقسات واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي يصدر عنها
هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي يصدر عنها
هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي يصدر عنها
الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على
وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث هي تلك لا
٢٠ فاستدل يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى وبدء باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس بالحركات الارادية
المختلفة اولا وذلك لانها تقتضي مبدء ولا يجوز ان يكون مبدؤها جسمية الانسان لانها موجودة لغير
الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدؤها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه

غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة
في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا
صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته كما اذا
اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها للثقل والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله مما
يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطؤ فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة
كالانسان اذا اراد رفع قدمه فجهة الحركة الارادية هي الفوق وعند الاعياء لا تكون تلك الحركة سريعة اقول والاظهر
انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا
يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج
الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا تتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة يريدها النفس
ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا حدث محركه ميلا الى جهة وعارضه
مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا وايضا
عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة
يكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا يريدها
النفس كما في حال الهوي قوله وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل
عند لقاء الضد فكيف يلمس به وهذا استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضي مبدء ولا يجوز ان يكون مبدؤها
الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية ما لا تتاثر عما يوافقها في النوع فيمنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك انما
يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر وتستحيل عما يخالفها فلا تبقى معه موجودة فكيف يلمس المدرك بها
وهي غير موجودة قوله ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام والامتزاج
قوة ما تبتغ التيامها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا
الالتيام كلما يلحق الجامع الحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه
على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين اسطقسات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف
ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك
المزاج والى شيء يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج
المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم
على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده اي فكيف
وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام
وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلا او عدم بالموت لارتفاع
المعلول عند ارتفاع العلة وهذا الاستدلال مؤكد للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن هنالك شيء هو الجامع
والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب به انسانا قوله فاصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج شيء
اخر لك ان تسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك هذه نتيجة لما تقدم وانما
صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على انه مبدء هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل

صورة جوهر اصرح بانه جوهر فعال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في
اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم بسائر الاعضاء
الرئيسة التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن
وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض نذكره في الفصل التالي
لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير مبينة الى ان تبين ولما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما
اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون
هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها عن مبدئها
بحسب امزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والآن تقولون ان النفس التي هي صورة للحيوان
جامعة لاسطقساته والجامعة للاسطقسات يجب ان تكون متقدمة على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح
عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس
ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاعضاء بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة
مسائل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة
على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء الجنين هو
نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة
ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة متغايرة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين
وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فيوجد
النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفا
فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة
لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفا والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح
ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة
الى الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة
المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها فكيف خدمت المصورة قبل
حدوث النفس التي هي مخدومها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها
وما تقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية
ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة
لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية
ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر
عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء فيضيفها الى تلك المادة فينميها ويتكامل المادة
بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير
مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال
ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق

وبقى

وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدء حدوثها الى استكمالها نفسا
مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد
لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدء الحرارة النارية الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحادثة واشتدادها
كمبدء الافعال النباتية وتجمرها كمبدء الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر
عنه كل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم
النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس البدن المولود ويتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء
الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى
اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار
الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج
محتاج الى شيء اخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى **اشارة** فهذا الجوهر فيك واحد بل
عنه — هو انت على التحقيق يريد بيان ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء
واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن
ويبين ان كل واحد منهما ينفعل من الاخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الذي
يصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن او عدم تداعي
بدنه الى الانفكاك وذلك تجربي ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك انك تعلم يقينا انك تحرك بارادتك وتدرك
بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل فيتوقعاتك
فياخذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك
دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك
في صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان قوله وله فروع من قوى منبثة في اعضائك
وذلك لان النفس واحدة وقد يصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب
لاخر وهي من حيث تكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما يمنعها عن الاشتغال بالاخر
فاذن هي مبدء لاشياء متقابلة يصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادي التغيرات
قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن قوله فاذا احسست
بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينها وبين هذه الفروع هيئة
فيك حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا تمكنا من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات هذا بيان كيفية
تاثر النفس عن البدن وهو ان تحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية
ويسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تاثرا حتى تتمكن تلك
الكيفيات منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا قوله وكما يقع بالعكس
فانه كثيرا ما يبتدي فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء
انظر انك اذا استشعرت جانب الله عز وجل وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك وهذا بيان
كيفية تاثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية قوله وهذه الانفعالات

والملكات قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والاستشاطة غضبا من نفس بعض هذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم اشد واضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذا في سائرها

اشارة ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة فبدأ بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهرب عنه فهي متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن تلك الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما على الاخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدئي فصلين متساويين في الرتبة في الحيوان بل الوجه في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا بالذات كما في الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا فالحقيقة المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله وهو ان يكون حقيقته متمثلة يتناول الامرين يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله والادراك تعرض له اضافتان احديهما الى ذي ادراك والثاني الى الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك وللتنبيه على التمييز قيد التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه في بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل قد يجوز ان يكون ايضا الحصول في آلة الحس لتحصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لم يكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة عن الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم تكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان يكون تلك الحقيقة اي المتمثلة

نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثني عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات ليبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كان مما يدرك علم انها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك ولكن لا بهايته فبابطال القسم الاول يتحقق الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة او الصورة التي لا يحتاج الى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو وبهذا بان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون ادراكا ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو الحق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك ولذلك لم يتحاش عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يؤخذ في تعريف الحركة مثلا انه حال ما للمتحرك بل هو تعيين للمسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليتعرفوا حالها اهي بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان مدرك الجزئيات هي الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قالته الحكماء كما سيجيء بيانه في موضعه فمن اعتراضات الفاضل الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وح لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصور المتخيلة لم لا يجوز ان تكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعليها الامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان الخيالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك ليس بمستبعد فقط بل انما هو من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في القوة المدركة الحالة فيه اللذين لا حظ لهما في الصغر والكبر من حيث انهما ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متشابهان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا لا مجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على

القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غايته ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بانطباع صورة في الالة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع او على قول من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يفضي الى التعسف ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف بالاضافة الى الحس او العقل فاذا دلت ماهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية لم تكن ذات وضع ولا تقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما قابلا باعتبار ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها العقلية لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له والاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية تجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما لا يخرج منه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصول الشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر او العرض وحصول العرض للعرض والجوهر او الصورة للمادة او الجسم وعكسهما والحاضر للحاضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا للشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله ونحن لو جبنا انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل وتعسف وان كان على سبيل حلوله في المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة ومنها قوله انا نعلم بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا وذلك يدل على ان كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باي معنى حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته كما يجيء بيانه لم نتشكك في ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا وح يكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ايضا ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المعتدي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى

النفس وايجاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار اخر وليس كذا في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا متغايرا والجواب ما مر وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الالة فقط بل حصوله في المدرك لحصوله في الالة وههنا الادراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة هاتين الالتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط في الاول دون الثاني فهذه جملة من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد كفاية لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب

تنبيه الشيء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقة انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مثبتا اياها كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا

لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي فلا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك للشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست الى مدركها واحد سقط الوهم من الاقسام لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص بمدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صلحت لان تقع على كثيرين وان لا تقع الا على

واحد وانما يختلف ذلك بانضياف مغايرها اليها لا يختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها والمعنى الذي يضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو مادة اولا لان زيدا لا يباين عمروا بالانسانية ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها وانما يباينه بشخص المادي ثم بما تستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما تمثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا تكون غريبة عن الماهية وايضا لا تكون بحيث يمكن ان تزال وايضا لا تكون مثل هذه الغواشي عندما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعندما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها الصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان تكون جزءا من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشترك فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هو علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماها المتقدمين كليا نعوبلا على فهم المتعلمين والمتاخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة كلية مجردة والتبس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانيتان اثنتان ولذلك لهما معا من حيث هي اثنتان وليس لهما العين هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منهما في احدهما لا يكون نفسها بل جزء منها فهي انما تكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص حصل ذلك الشخص بعينه واي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكفوفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء اخر ويدرك به شيء اخر وبالاعتبار الاخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذا الصورة التي ذكرها هذا الفاضل ها هنا هي طبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتاخرون في ذلك فلم يتعرض لها البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج قوله واما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يهيئه لان يعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله من جانب ما من شانه ان يعقله الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء

لا يمكن ان يتكثر الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلا لتصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شانه ان يكون ايضا عاقلا بذاته كما سيجيء بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الاخر اعني مما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه مما لم يتبين بعد وسيأتي بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة ها هنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب للسرير او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل ماهيته معقولة لا ينافي تعقلها تعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست هي مما يمنع عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصورة المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان المادة ها هنا هي الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشياء ذوات اوضاع وهي وجميع ما يحل فيها يمكن ان تؤخذ من حيث هي كذلك وح لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان تؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وح يكون جميعها معقولة وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا واما كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب عمل عامل كما سيأتي بيانه

اشارة لعلك تشتهي الان ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن ادنى شرح وان نقدم شرح امر القوى المناسبة للحس اولا فاسمع لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدا بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ولبناء ما سيأتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما للمدركة الصور واما للمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتادية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة وذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتدا الشيخ بشرح الحس

المشترك

المشترك لمناسبته للحس لظاهر بان الترتيب التعليمي ان يرتقى بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل
قوله البسيط قد يبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على
سبيل التخيل او التذكر واعلم ان البصر انما ارتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا
كالخط فهنا بقى اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الارتسام الحاضر فعندك قوة قبل البصر
اليها يؤدى البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة
مجتمعة فيها وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم
فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه قوى اقول هذا بيان اثبات الحس المشترك
والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس
المشترك مفردا فهو قوله البسيط قد يبصر القطر النازل الى قوله اليها يؤدى البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود
في الخارج كنقطة والمرئى كخط والنقطة المتحركة يرتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما تحدث بحسبه
المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في آن يحيط به زمانان لا حصول لها فيهما لكون
حركتها غير قارة فلولا شيء آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات المتتالية
في البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خطا فاذن هيهنا قوة قد بقى فيها الارتسام البصري مشاهدا وانما
قوله وعندها تجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصة اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك و
انما ذكرها هيهنا لتعريف القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال
بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يرتسم كل تشكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة
اليه وانه يحدث قبل زوال التشكل السابق فيتصل التشكلات ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول
بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم
فيه الا صورة المقابل ليس برهانيا ولا تجربيا لانقيده والجواب عن الاول ان بقاء التشكل السابق عند حصول
التشكل بعده يقتضي الخلا فان التشكل انما حدث في الهواء لنهايات المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها
بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلا وعن الثاني بان القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة و
الجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في
الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابل البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات
بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال والاستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظ قال الفاضل
الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ والحجة
هي ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ولتايل وهو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان
الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء
مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع القبول والحفظ في شيء واحد لا يدل على وحدة مصدريهما
فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة تدل على مغايرة المصدرين والمعا
بالحس المشترك والنفس ليس بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم
يتكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدور مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو ارتسام الصور المادية عنه

لحق الكعب آفة وكذلك الابصار ليس ادراك النفس المبصر لمجرد حصول الصورة في الباصرة بل ولحصول الصورة في العصبة المشتركة والحس المشترك وكذلك قال علماء المناظر ابتداء

المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك
كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعلها
لتكثر وجوه الصدور عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة
اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل قابل
شيئا فهو لا يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار الصور التي
عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في
الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي
القول ان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى هذا التقدير يحتمل ان تكون الصورة
حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة
مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظتها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظا للحس المشترك
ايضا والجواب عنه ان وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصولها في الالة والصورة حالة الذهول غير
حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الالة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه
يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا
اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى
جسمانية وتقريره انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها حين تحكم على
ابيض ما انه حلو من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محة تكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة
نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة
حافظة للجميع والا لانعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الاخر والالتفات اليه واعترض الفاضل
الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان تكون النفس التي
هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بالالة وللاخر بغير الة قال والذي
يدل على ابطال القول بالحس المشترك على بالضرورة انا اذا ذقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولجاز ذلك لجاز
ان يقال بل هو العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا فلست مبصرا لمرئيين احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذي
يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور
او انطباع كل واحد في جزء هو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل
الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية
على الخارجية قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في امور محسوسة معاني جزئية غير محسوسة
ولا متادية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس
ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذه شأنها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم
قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور هذا بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فقوة
يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم يتأد من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة
من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها

للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بين زيد وعمرو ولدى كلية فيجاب بان يقال هب انها كلية ولكن الكلي لا بد لها من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي تدركه الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله قوله ولكل قوة من هذه القوى الجسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم تلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان متلاقيان فتفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ هذه الشعبة في ثقبة في الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشأه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدأه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية لاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كرأس عين تتشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك وما في مؤخره بالخيال اخص وانما يتأدى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التأدية بان تسير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد والتشنيع الوارد على تفسيره والتأدية ههنا استعارة من ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسه وبواسطة الروح الذي هو مبدؤه مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس ليتهيأ طرق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيه تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدء واحد مجتمعة في موضع يعدها للاحساس وباقي كلام الشيخ ظ قوله والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها التجويف الاوسط قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكايته قوله فيكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما سيجي ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة قوله وتخدمها فيها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها

قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل اقول معناه واضح والمراد من تخدمها ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انها متصرفة بالتركيب والتفصيل بطل قولهم الحاكم على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلته او كلاهما بحسب آلتين قوله والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو آلتها اقول هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة للمعاني ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا شيء ذكره في القانون واقول ان الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوتها المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك الشيء ادرك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل مركب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل مركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان محل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن محل وهو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شيء لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل لا شك في انها الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والتحفظ هو الوهم كما ان مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية قوله وانما هذه للنار لتقضية بان هذه هي لا للانسان اذا اختص بتجويف اوسط الامر فيه اقول هذا

اسندلال يتعلق بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع لهذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه التميزات الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث خيال وآلته البطن المقدم وفكر وآلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر وآلته البطن الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها يحتمل ان تكون مفارقة او قائمة بعضو اخر وانما يختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها آلاتها فان افعال العاقلة يختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء او بشئ اخر لانه بحث اخر قوله ثم اعتبر الواجب في حكمة الصانع تعالى ان يقدم الانفس للجسماني ويؤخر الانفس للروحاني ويفعل المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمتمثل المتنحية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على الغاية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح العالية الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس والعقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في مؤخر الرأس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم هناك اولى من ان يجعل مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفا بهذه العبارة ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذا حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمعي المتاخر عن الذوقي هذه فما ظنك بالذوقي واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات واذ تقدم ذكره ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار **اشارة**

واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل التضعيف فهو ان الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات يريد ذكر القوى التي تختص الانسان بها وانما قال على سبيل التضعيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادي افعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذوات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة وانما تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف والكمالات المذكورة هيهنا هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه القوى قوله فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي

تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في العقل الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي اقول قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع لتصرفها فانها مكملة اياه تاثيرا اختياريا والى ما يكون باعتبار تاثرها عما هو فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعداداتها ويسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او ما يشابهه والشيخ بدء بالاولى لانها اظهر فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتاتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك راى كلي مستنبط من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الراى الكلي من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الراى الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده **اشارة** ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكوة وتتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى فتتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم تحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار اقول وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف فمبدؤها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى يسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة يسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بالشوق ثم النفس اليها ببعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس ويتكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية سيجيء اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد وانما سمي مستفادا لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب وحده

هكذا وان كانت اقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه تشهد به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهو زيت ايضا وبين قوله فتسمى [illegible] كانت اقوى فهي زائدة الحقها الناسخون خطأ والقدر باتصال الكلامين وليس قوله فتسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فتهيأ بها لاكتساب الثواني لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر هذا فنقول لما كانت الاشارة المرتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قول الله عز وجل اَللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكٰوةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلٰى نُورٍ يَهْدِي اللّٰهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت المشكوة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والتثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور اخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل عنها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره الفاضل الشارح لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية **اشارة** لعلك تشتهي الان ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تادت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه اقول لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر او الحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر حركة ما للنفس في المعاني احتراز عن الحركة الجسمانية فيه وعن التخيل بالتفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فربما انبتت وربما تادت ويتم اذا تادت بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه

اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانبتات ولا امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسمه الى ما يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتاخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح **اشارة** ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاستمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان للانسان فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم غبي لا يعود عليه الفكرة برادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكرة يريد بيان امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان للحدس والفكر مراتب في التادية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التادية وبطوها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب حد نقصان وكمال وحد النقصان هو ان ينبت جميع افكار الشخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم ودفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر **اشارة** فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انه سيتبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة ما الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة في جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما واحال بيانهما على ما سياتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فهيهنا شيء غير المدرك حافظ للمدركات تكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والامكان الذهول والنسيان واحد واما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سياتي فاذن يجب ان يكون شيء غيرها بالذات ترتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن هيهنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا نفس وهو العقل الفعال فقوله وانت تعلم ان شعور القوة

بما تدركه هو ارتسام صورته فيها تذكيرا لما ذكره من قبل وقوله وان الصورة اذا كانت حاصلة فى القوة لم تغب عنها
القوة اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل وقوله ان لبث القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفت اليها هل
يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما فان المعاودة الى الادراك تقتضى
تجددا ما لتلك الصورة وقوله فيجب اذن ان تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما
نتيجة لذلك وقوله واما فى القوة الوهمية التى فى الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان يزول
عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثانى ان يزول عنها ويحفظ فى قوة اخرى هى لها كالخزانة وفى الوجه
الاول لا يعود للوهم الا بتجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن فى الصورة الخيالية المستحفظة فى قوة جسمانية
فيجوز ان يكون المخزن لها اما فى عضو او فى قوة عضو والذهول عنها القوة فى عضو آخر لاحتمال اجسامنا وقوى
اجسامنا للتجزى اشارة الى ما قررناه من احوال القوى الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول انا نحن
نجد فى المعقولات نظيرها تين الحالتين اعنى فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما تبين
لك غير جسمانى ولا منقسم فليس فيه شىء كالمتصرف وشىء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف وشىء من
الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم فى جسم اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حافظة وقوله
فبقى ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد
بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن جسمنا لا
يكون مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلى بالفعل اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر
عقلى بالفعل لان الجسم لم يمكن ان ترتسم فيه لانه جوهر غير عقلى والنفس لم يمكن ان ترتسم فيها لانها جوهر عقلى لا بالفعل
بل بالقوة وقوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد
الخاص لاحكام خاصة اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان تصير النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام
الخاصة هى علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات والادراكات الكلية
المناسبة المتادية الى المدرك الكلى وقوله واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلى العالم الجسدانى او الى صورة اخرى انمحى
المتمثل الذى كان اولا كان المرآة التى كانت تحاذى بها جانب القدس قد اعرض عنه الى جانب الحس او الى شىء آخر من
الامور القدسية اشارة الى حال الذهول وسببه وتمثل بالمرآة لانها فى الجسمانيات اشبه شىء بالنفس المستفيضة
عن المجردات وقوله وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال اشارة الى السبب الذى به يختلف حالتا الذهول
والنسيان وذلك لان النسيان فى القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شىء
من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة تتمكن بها من الاتصال بالعقل
الفعال فى مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هى ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة
عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود
سبب فيض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عاقلا فان كل مؤثر فى شىء لا يجب ان يكون موصوفا
بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذى هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها
والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجرده وسيأتى البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس المعقولات
بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها **اشارة** هذا الاتصال

زوال الملكة الاتصال لا بسبب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال كما ان

علته قوة بعيدة هى العقل الهيولانى وقوة كاسبة هى العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى
جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهى المسماة بالعقل بالفعل اقول لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور
المعقولات فى النفس هى العقل الفعال والعلة القابلية هى النفس بشرط ان تحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير
الى العلة الموجدة لهذه الملكة فى النفس التى هى استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث
شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغى ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التى
هى العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هى الاولى منها وهى
الاستعداد العلم الانسانى والمتوسطة هى الثانية وهى كاسبة الاتصال الاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى
التى هى مبادى المعقولات الثانية والقريبة هى الثالثة وهى المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها
وبهيئة النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولانى
والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية **اشارة** كثرة تصرفات النفس فى الخيالات الحسية وفى المثل
المعنوية اللتين فى المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب للنفس استعدادا نحو قبول مجردها
عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها وهذه التصرفات هى المخصصات
للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلى لمعنى عقلى لما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال
فى الفصل الماضى على سبيل الاجمال فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله فى هذا الفصل وهو على وجهين احدهما
ان تكثر تصرف النفس فى الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفى المثل المعنوية كمثال هذا الصداقة وتلك الصداقة
التين فى المصورة والذاكرة لا على ان تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف
فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها
بذاتها فى المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك فى الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعنى التفكر فى الامور
الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا
عن العقل الفعال المنتقش بهما للمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها فانا اذا احسسنا
بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات فى الجزئيات هى المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة
من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل
الفعال والوجه الثانى ان يفيد هذا التخصيص معنى عقلى كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى
عقلى كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها واعتراضات
الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب **اشارة**
ان اشتهيت ان يتضح لك ان المعقول لا يرتسم فى منقسم ولا فى ذى وضع فاسمع يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة
كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسمانى وبالجملة ليس بذى وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط
المترجم بالتجريد اولى لا انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج
الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين فى النمط المذكور واقول انه اراد فى هذا
النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت
لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط آلات واراد فى نمط التجريد ان يبحث

عن بالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقائها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانيا بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك المتطفلين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما ينبغي في موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يجب ان يبين هناك قوله انك تعلم ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله والى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث هو في طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي من الاضافات مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد او الحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مبادئها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معان غير منقسمة والا للزم منه محال وهو التئام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو

محال فاذن

محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا بجسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل ولا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص له اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس له انواع غير متناهية بالقوة والمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما

وهم وتنبيه

او لعلك تقول قد يجوز ان يقع للصورة العقلية الواحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون للصورة العقلية الواحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وح يمكن ان تكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين للمجموع ايضا فلا يخ اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الاخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل يكون كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع سعلى الماهية بزيادة في المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته المتشابهة لماهيته الثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله انه ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا مع الاخر في استتمام التصور العقلي واشار الى الوجه الاول بقوله فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يحصل بشرطين هما جزءاه منقسما واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقد الشرط فلم يكن معقولا واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجسام فباطل ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لواحق غريبة عن ذاته كالقسمة اولا ومقارنته ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصور المعقولة انما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذواتها هف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس لها مدخلية في تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة لغيرها والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله [illegible]

فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التي جردناها مغشاة بهيئة غريبة من جمع او تفرق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في اقل منه كفاية فان احد القسمين حال كان مشابها للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغشاة بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفرق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين الى الآخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولة بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين لا تعرض الا للماديات فهي تقتضي وضعا ما لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف قوله واما الصور الحسية والخيالية فيتصور لها بالنظر النفس اجزاء لها جزئية متباينة الوضع لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها وارتسامها في ذي وضع وقبول انقسام لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان يلاحظ النفس اجزاء له متباينة الوضع مقارنة لهيئة غريبة مادية كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى المدركة في بادية وجهة اليمين اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينتان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احديهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف هيئات غريبة مادية تقارنها وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي وارتسامها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي والرسم هو الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشيء والارتسام هو مطاوعة اعني احداث النقش الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به الباد رسما وهو بالخيال اولى لان صورها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ما لا حاجة النفس الى الصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها وبطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة مكرر قد سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع بحكم ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق والصورة العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز ليس يقدح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب ماخذا مما ذكره هذا الفاضل وذلك انه اورد هاهنا هكذا الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار هاهنا الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد الغير منقسم والجسم منقسم لانه راج وجوب كون الصورة الخيالية جسمانية بحثها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما تحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع و النفس لا يجوز ان تصير ذات وضع البتة وقوله هب ان ما ذكرتموه يقتضي كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا تقتضي كون الوهمية جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة فصول معنوية اليها كقسمة المعنى الجنسي الواحد في بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الواحد بالفصول العرضية المصنفة فاسمع الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات

انما تكون باضافة زوايد معنوية اليه وتلك الزوايد تكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم تكن مقومة كانت عرضيات ولا يخ اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلي قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا قوله انه قد يجوز ولكن يكون فيه الحاق كل بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي نتشكك به وهو من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة يجوز ان تقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا تكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان الغير الحاصل جزء من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعهما هو حاصل معنى الحيوان وكذا النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان وايضا لا تكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان والانسان المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي اسند المنازعة على تجريده محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي يشكك به من قبيل هذا من قبول القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيطة التي لا تنقسم كجنسه العالي اولى بان يجعله البسيط الذي اسند المنازعة لئلا يعرض شك من وجه **اشارة** انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي تقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول الشيء للشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك على قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتي فهي انما تعقل بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون متناولا للعقول وللنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل على تعقله صد

ان الصورتين متساويتان في النسبة الى المحل الذي هو الجوهر العاقل لان كلا منهما تميز فيه فلو كان احديهما حالة للاخرى لكان احديهما حالة في المحل في الجزء الاخرى حالة بالذات فيه فاختلف نسبتاهما

اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس بديهي فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة البارى تعالى وحقايق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا مبرهن بما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايرادنا الاعتراض فيه ههنا عليه غير مناسب كون ذات البارى تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شئ اخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشئ والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يتعرى عن تصديق ما والحكم لشئ على شئ يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن لا شئ يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلابد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية لكل ما يفرض مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشئ لم يدعه الشيخ ههنا وليس في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان تكون مشروطة بان تكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تاخر صحة الشئ عن وجوده معا لطة فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين للاخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصور وباقي الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع اخر ولا يلزم منه محال قال ويتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على الاخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال ولو سلمنا ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي و الخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة الى تعقل اخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الصورة المادية في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب اليها انها تعقل قد تبين من قبل ان المانع

ذلك المتعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالشئ بالقوة هو المتعقل لا المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا بنا في ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعني يعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ يعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل ما يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك الشئ وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلا لشئ فله ان يعقل ذاته فكل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته قوله وكل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل قوله فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سنذكره في الفصل التالي لهذا الفصل قوله اللهم الا ان يكون ذاته ممنوة في الوجود بمقارنة امور تمنعه عن ذلك من مادة او شئ اخر ان كان فقد تبين فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها ما تمنع عن كون الشئ معقولا وانه انما يصير معقولا بتجريده عنها فكل شئ يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور ويقال منوت بالشئ ومنيته اى ابتليته وقوله او شئ اخر ان كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت قائمة بعاقل اخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذاتها قوله فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية ايها امكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقلها لذاتها اى ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقلها لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة القريبة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقلها لذاته فثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشئ فهو معقول بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكن ان يعقل متعقليته لذلك الشئ وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وحده وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد في الجوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشئ على وجوده المتاخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا وجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال

من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورة اخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم قوله فجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة ترتسم بها لا هي بل القابل لهما جميعا فليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالاخر من الاخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها في الخارج فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معقول كان له بالامكان جعله متصورا والجواب ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء اخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بقبول الاخر اولى من الاخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للاخر لكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للاخر فلا واحد منهما بحاصل في الاخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للاخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور في خارج العقل فمادي غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذا لا يمكن ان تكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصوره ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا فظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان تكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة ولا نها صور لاشياء يختلف بالمهيات فاذن هي مختلفة ومع ذلك يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطؤ بالمهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى من الاخر يقتضي اختلافهما بالمهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطؤ لاختلاف مهيتهما والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطؤ ايضا محلا لها بل انما هي محل للبطؤ لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يكون احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخر وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الاخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الاخر ثم قال وان سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح مقارنتهما في محل يقوم بذاته ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للاخر وذلك لحصول الاخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد شيئين لا اختصاص له بالقابلية ولا للاخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها واعترض

ايضا على قوله كان له بالامكان جعله متصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب استعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب مهيته النوعية فلم لا مانع بحسب شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله لما استدل بصحة مقارنة مهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يكون للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يكون لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت المهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل وجود شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي لا ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس المهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لامر خارجي وقد عرفت ان المهيات والاشخاص انما تنفصل عن المهية النوعية بزوائد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اوردهما جميعا قوله فيكون جوابك تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للمهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للمهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فقط لان الشيء يجب ان يستعد اولا لصفة ثم تحصل له تلك الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاولى واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان المهية قبل المقارنة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يقتضي الاستعداد غير ذاتها وح يسقط الشك ايضا ونرجع الى المتن فقوله ان هذا الاستعداد لتلك المهية ان كان من لوازم المهية كيف كانت فقد سقط تشككك اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان المهية سواء كانت في العقل او في الخارج وقوله وان كان انما يكتسب عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة المهية لمعقول وقوله فيكون الاستعداد انما يتفق مع حصول الاكتساب

اشارة

اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء فى قوله فيكون يقتضى العطف على قوله تكتسبه يعنى ان الهيئة اذا كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام فى العقل الذى هو المقارنة فكان حصول الاستعداد مستفادا مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعدادا للشئ حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء فى قوله فيكون لجواب الشرط المذكور فى قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثانى من القسمين الاولين فتحير لذلك فى تفسير الفاظ الكتاب وقد ذكرنا الحق بينهما وترك المتن غير مفسر وقوله او لم يكن استعداد الشئ وقد كان ذلك الشئ وحدث اشارة الى القسم الثانى من الثلثة وبيان فساده وكان فى قوله وقد كان تامة بمعنى حصل وقوله وهذا كله محال تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقى من الثلثة وقوله فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للهيئة اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للهيئة وقوله بل لعل الاستعداد خاصة لبعض ما يقارن تلو المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصلة وههنا قد تم الجواب قوله وكذلك فاعلم ان الهيئة المعنى الجنسى استعداد لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول الكلام فيه فكيف المعنى المحقق النوعى وهو جواب لشك اخر تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسى كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل اخر كالصاهل واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الهيئة المعقولة عند كونها قائمة بذاتها مستعدة للمقارنة وان كان عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها وجوابه ان المعنى الجنسى من حيث طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التى تقارنه مقارنة مقوم لوجود محصل لا نتيجة فان لم يكن لبعضها كالصاهل مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوم المعنى الجنسى وحصله نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال لذلك الاستعداد لوجود هذا المانع لا مع كونه على طبيعته الجنسية بل بعد زوال ذلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذى لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة فى كونها مستعدة لمقارنة اعراض تلحقها الحوق شئ غير محتاج اليها اى انما يكون الانواع بالاقتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الهيئة المعقولة التى فرضناها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهى باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات فى جميع الاحوال اولى من غيرها

تنبيه انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شئ ما من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه فى الفصول المتقدمة قوله وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبدل فقد تبين فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحواله نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشئ ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما ذاته مجرد بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التى تم افعالها بالتصرف فى الماديات لا يكون من شانه ان يحصل له ما من شانه لو توقف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا للاسباب ويمتنع بافتقاره بعضها وههنا قد تم الكلام فى النفس وبقى الكلام فى تحريكها

تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس لعلك الان تشتهى ان تسمع كلاما فى القوى النفسانية التى تصدر عنها اعمال وحركات فلنذكر هذه الفصول من هذا القبيل معناه ظاهر

اشارة اما حركات حفظ البدن وتوليده فهى تصرفات فى مادة الغذاء يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التى تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التى هى مبادى تلك الافعال وهى التى يسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه وكان لا بد فى الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة تكون الة لها فى افعالها وخادمة لقواها وهى الحرارة الغريزية فالحرارتان تتسلطان على تحليل الرطوبات الموجودة فى البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لو لا شئ يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل المزاج لانفصال النفس به فسد التركيب فالعناية الالهية جعلت للنفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل فتضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهى قوة لا تخلو ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاسطقسات متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان تجبرها على الالتيام ابدا كما سيأتى بيانه وكانت العناية الالهية مستبقية للطبائع النوعية دائما فقدر بقاؤها اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرضه مزاجه فعلى سبيل التولد واما فيما يتعذر ذلك لقربه من الاعتدال ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الاخير ذات قوة تختزل من المادة التى تحصلها الغاذية ما يجعلها مادة شخص اخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة انقص من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هى جزء من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التى تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المختزلة فتزيد بها مقدارها لا على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما تكون ذات ثلث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان ناقصا ويستبقى النوع بتوليد مثله وهى المسماة بالغاذية والنامية والمولدة للمثل فظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما تتم بتصرفات فى مادة الغذاء قوله لتحال الى المشابهة سدا لبدل لما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية وقوله ولتكون مع ذلك زيادة فى النشو على تناسب مقصود محفوظ فى اجزاء المغتذى فى الاقطار يتم بها الخلق اشارة الى غاية فعل النامية قوله او ليختزل من ذلك فضل يصلح مادة ومبدء لشخص اخر اشارة الى غاية فعل المولدة قوله وهذه ثلثة افعال لثلث قوى اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى وقوله اولها الغاذية ويخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة له الى ان تهضمه الهاضمة المهيئة والدافعة للثفل اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية لتقدم فعلها على افعالها ولى خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذى ذكره قوله والثانية القوة المنمية الى كمال النشو لما كان الانماء والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة المتغذية بتحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه يتعلق بكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء فجعل الانماء متقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوة فى تحصيل المادة قوله فان الانماء غير الاسمان النمو والسمن يشتركان فى شئ واحد وهو الازدياد الطبيعى للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب فى الاقطار ومنها طلب ما يقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين والنمو يختص بجميعها والسمن

يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال يقابله السمن قوله والثالثة القوة المولدة للمثل و
تنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة
للبذر ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء خادمة للغاذية
والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر قوله لكن النامية تقف ولا الغاذية في اول الامر تقوى على تحصيل مقدار
اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فتعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة
الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما يحصله مساويا لما يتحلل وح تقف المنمية
قوله ثم تقوى المولدة ملاوة فتقف ايضا عند القرب من تمام النمو تفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة ملاءة اى حينا
يتوقف عنده ملاءة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه اى حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث
لم يفضل شئ يتصرف المولدة فيه او انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت
المولدة ايضا قوله وتبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل انما يحل الاجل عند عجزه عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء
وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها **اشارة** واما الحركات
الاختيارية فهي اشد نفسانية يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة
والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شئ يقدر على الفعل والترك وتتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة
ترجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها في النفس الارضية تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير
عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادى اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوة المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان
والعقل العملي بتوسطهما في الانسان ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة وتنشعب الى شوق نحو طلب
انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشئ اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع
وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشئ المكروه او الضار وتسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة
وكما ان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة وتليها الاجماع وهو العزم
الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان
مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك
اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليها القوة المنبثة في مبادى العضل المحركة للاعضاء ويدل
على مغايرتها لسائر المبادى كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك
غير مشتاق ولا عازم وهي المبادى القريبة للحركات وفعلها تشنج العضل وارسالها ويتساوى الفعل والترك
بالنسبة اليها وقوله ولها مبدء عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور وقوله مذعنا ومنفصلا عن خيال او وهم
او عقل اشارة الى المبادى البعيدة وقوله تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضرورى
او النافع الحيوانيين اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع قوله فيطيع ذلك ما انبث في
العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الامرة اشارة الى المبادى القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة الى
ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الامرة اشارة الى المبادى الثلث لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة
هي هذه والباقية امرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن
ذكر الترتيب عن ذكر استناد الاجماع الى الشوق **اشارة** الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من

الحركات النفسانية دون الطبيعية ولا المكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته
ومنعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له وهارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع
او المهروب عنه مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان ان
حركته نفسانية ارادية يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس
الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها والعادم
الارادة لا يطلب شيئا يتركه ولا يترك شيئا يطلبه والواجد لها ربما يفعل كان لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف
ولما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع يتركها وهاربة عن حدود واوضاع يطلبها لم يمكن ان تكون طبيعية
فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل ان تكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن جسم بل مستديرة طباعي لا عن شئ خارج
عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة **مقدمة** المعنى المحسوس الجزئي تتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي
الى مثله تتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان متعينا او احد شخصي كقولك
لولد آدم او غير متعين كقولك الانسان هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين احدهما ان
الارادة التي تطلب معنى حسيا كلقاء زيد مثلا او هذه اللقية مثلا ارادة حسية اى متعلقة بجزئي محسوس والارادة
التي تطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب مثلا ارادة عقلية اى متعلقة بشئ معقول فالارادة اما حسية واما
عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثير غير محصور سواء كان متعينا او احد شخصي كولد ادم او لم يكن كالانسان
فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيده بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثير
ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس المتعينين والحكمان ظاهران **اشارة** حركة الجسم الاول ما
لارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها يريد بيان ان نفس
الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر
لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات
عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول ان الحركة لا يمكن ان يقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة
او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شئ له قرار
فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشئ اخر يحصل بها فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك
الشئ لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال اول
لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا ينافي ما ذكرناه لان معنى كونها المنسوبة الى الاول هو تاديها الى كمال ثان
فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية
والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست
لنفس الحركة قوله وليس الاولى لها الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي تقف عنده بل معين
كلي فتلك ارادة عقلية غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما تطلب شيئا
يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكرنا
في النمط الثاني فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمط يمتنع ان يكون حاصلا للفلك
حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض بفرضه الارادة

ويتجه اليه بالحركة والتعيين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فلم مع كليته تعين ممتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي اما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان تقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا ينقض كليته كما مر في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدء حركته الوضعية عقلية قوله وبحث هذا سر الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها ان يجب لها ما من شانها أن يباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك لتكون ذات ارادة عقلية و ليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفة الجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وبحث هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربعة مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع والاول في هذا الموضع والثاني في اخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها الينا الضرب من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة وبما لاح لك سر واضح نفي والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر **تنبيه** الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص فانه لا يخصص جزئي منه دون جزئي اخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده يريد ان يبين ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدء الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدء الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين مستقلتين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقلناه عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى المتن فقوله الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم قوله والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك تطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص اخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده هو ازالة شك يرد على ما ذكره وهو ان الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لانه يتناول اي غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلي ثم انه اذا احضره غذاء ما

جزئي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدء الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي يتذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء اخر غيره بالتخصص قام مقام مطلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده قوله وكذلك في قطع المسافة يتخيل الحدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحو ما يتجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع التخصيصة والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يعرض فيه حدود جزئية يتجزى المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود حدا واحدا وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد فتصير تلك الارادة الجزئية سببا لقطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فتنقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية قوله ولمثل هذا انما يتخصص الارادة بشيء جزئي حتى يكون والارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادي للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادة الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية تقتضي مرادا كليا ولا توجب تخصصا جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه قوله ونحن ايضا فربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان يفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منها شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مراد الاجل المراد الاول وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن اراداتنا الكلية وتاكيد لما ذكره فانا نتصور رايا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الجميل بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم فتنبعث القوة المحركة الى دفعه الى مستحق فيصير هذا البذل لهذا الدرهم مرادي لاجل المراد الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عني واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه له فانه ربما يكون حصوله في الخيال ايضا مبدء لحصوله في الخارج فلا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انه متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة

قوله والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان
يقتضي تشخص الحركة كما اعترف به فليس كذلك

فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي تشخص الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله يتناول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور جزئية حادثة فلابد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى تتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحرك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد اخر قبله و امتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تأخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لا يرجع الى الجسم الذي هو القابل ولا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده تفنى تلك الارادة و يتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول يتأخر عنها فتستمر الحركات والارادات استمرار شيء غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما تتم العلة بانضمامه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لم يجز ان تكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا لمبهم كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة منع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت الى ان يصدر عنهم من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل سواء شيء خاص لتخصص قابله والجواب بامر وهو ان العلة القارة بانفرادها يمتنع ان تقتضي الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس الجرمية لا تدرك العقل وان اثبتوا ناطقة مدركة فهي لا تحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم او التخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته يتحل بما تقدم

وتنبيه اما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فموعد بيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك تحركا اراديا الا لطلب شيء ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبدل حال مملول او ازالة وصب ما فان النائم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله الا سيما في حال تكون

بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالنفس او في الشيء الذي كالضروري لمن بري في صناعة شيئا مخيفا مهيجا جدا فيما انزعج للهرب والمطلب فاعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا تخيل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقد احد الاخرين قد ذكر ههنا ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي وكما ان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته بل انما يراد لشيء اخر وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس وافاعيلها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد ببيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس لما تقدم ثم ذكر انه الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما مشعور به على الاجمال ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز ايضا بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور بالاولوية المطلقة يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم فان منكري وجوب استناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحد منها ثم اجاب عن شبهتهم وهي ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما فصلناه

والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

النمط الرابع في الوجود وعلله بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الالٰهية ورتبها على انماط اربعة لان الفلسفة الالٰهية هي العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود والبحث عنها اما عن احوال ذاتها او احوال لعقولها بالقياس الى معلولاتها والاول نمط التجريد والثاني لا يخ اما ان يكون البحث من حيث انها مباد للوجود وهو النمط الرابع او غايات له وهو النمط السادس او لا هذا ولا ذاك فهو النمط الخامس الذي يبحث فيه عن كيفية صدور المعلولات عن المجردات واما الانماط الثلثة الباقية فكانها توابع وانما المقاصد من الحكمة الالهية هذه الانماط الاربعة لا يقال ان الالهي لا يبحث عن احوال المجردات فقط بل عن احوال جميع الموجودات من حيث الوجود فكيف خصصه باحوال المجردات لانا نقول هذا هو المقصد الاعلى من القسم الالهي والعظم بيته واشرفها ولهذا سمي باسم الكل والابواب الامور العامة فكالمقدمة له والمبحوث عنه بالعرض والشيخ في هذا الكتاب لم يتعرض له تعويلا على اشتهاره فيما بين الاصحاب وان من قصدي للا اقتناء الكتاب فقد حصل على طرف منه ما كانت قوله في الوجود وعلله المراد من الوجود ههنا الوجود المطلق ومن علله الوجودات الخاصة فان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك على اشياء لا يكون ذاتيا لها لامتناع التفاوت في نفس الماهية واجزائها بل عارضا لها فيكون الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة فيكون مفتقرا اليها معلولا لها فلهذا قال في الوجود وعلله وانما حمله على ذلك الا

بسم الله الرحمن الرحيم

النمط الرابع في الوجود وعلله

الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها ولا جزء من ماهيتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله **تنبيه** اعلم انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخ اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش ما ليس بمحسوس من المحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوة الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه ان يكون محسوسا بحكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيض لها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله ان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم او جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان

الاشعة الواردة على مجموع المركب الخارجي ترد على كل واحد من اجزائه وصورة المجموع لو انطبعت في محل ينطبع صور اجزائه فيه بالضرورة ما كانت

جزئي واحد وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما لنفس تلك الحقيقة او لغيرها فان كان لنفس تلك الماهية امتنع ان يوجد ذلك الشيء الجزئي الواحد ايضا فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود

الذي هو جزء من زيد ومن هذا الانسان بل كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا ثم ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما ووضع ما معينين وح يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا ففيهما موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض الفضلاء على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمط اثبات موجود في الخارج غير محسوس ويحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليهما **وهم وتنبيه** ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول له ان الحال في كل عضو كلي مما ذكرته او تركته كالحال في الانسان نفسه هذا الوهم هو ان يقال انكم قد اشترطتم في الانسان المعقول تجريده من الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه ويحس به والشيخ لم يشتغل بما يصلح الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا عن المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء والاجزاء في كونه في طبيعته معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان نفسه **تنبيه** انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس من العشق والخجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها لما نبه على ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم تكن مدركة بالحس الظاهر واما طبائعها فليس بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقهما هذه فان تثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لا تكون محسوسة ولا موهومة **قال تنبيه** كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده الحق ههنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مط ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا للواقع فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث

حقيقته الذاتية التي لها هو هو اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المتخصصة التي لها هو هو غير قابل للاشارة الحسية
صرح بالمقصود وهو ان المبدء الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة حقيقته وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام
هو تصريح بالمقصود بما مضى ولذلك سماه تنبيها والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدء الاول لسائر الحقائق في ذلك
على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب
بتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم يثبت على كل حقيقة **تنبيه** الشيء قد يكون معلولا باعتبار
ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة
بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية
واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها
وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية يريد ان يشير الى العلل وهي
اما علل الماهية للشيء او لوجوده والاولى تنقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل
وهو الصورة والثانية الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى
ما يكون عليته هو الايجاد نفسه او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني
هو الغاية والمادة والموضوع منها يختص عن العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا مقومين
للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا
يكون كذلك واذ تبين ذلك فقول الشيخ الشيء قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية اشارة
الى علل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة و
الصورة تكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس محلا للخط على الوجه الذي تكون المادة للصورة والخط ليس صورة
له لان نهاية المادة لا تكون صورة فيه وليسا بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما
بل هما جزءان له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده
فقد يتعلق بعلة اخرى الى اخره اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول المقصود بهما
بهما ولم يذكر الموضوع واورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية
بقوله او الغائية الى ان الغائية لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية
بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول **تنبيه** اعلم انك قد تفهم معنى
المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم
يتمثل لك انه موجود في الاعيان يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق
لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشيء اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر الشيء اليها
في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض
هناك الفرق بين علل يفتقر اليه الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين
سائر العلل الاربع المذكورة **اشارة** العلة الموجبة للشيء التي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك
العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينها لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود
وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفا

والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احدهما بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما
له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة
توجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له
علل الماهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة والصورة ثم الشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجبة
للشيء الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا القسم تكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا
مثال الاول النار التي هي علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال
الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما تصير المادة
مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فتكون هي علة للجمع بين المادة والصورة اعني التركيب فتكون لذلك علة للمركب
والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينهما قوله والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية
العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث
بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها اما ماهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم
الى مبدع والى محدث على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها
معا وفي القسم الثاني توجد متاخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها والعلة لا يمكن ان تكون متاخرة
عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما تكون هي
ماهيتها المتقدمة وعليتها تكون ان تجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة
لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه فلا يلزم منه الدور
دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم
الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال الطبيعية عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها
فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف
على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان
يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا كاقتضائها مثلا لا تحرك الجسم الى
حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعور ما لها به
قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها **اشارة** ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة
حقيقة كل وجود في الوجود العلة الاولى لا يمكن ان تكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة
لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل
عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان
لتحقق اي معلول كان في الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما
ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم
وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته
صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته
الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته

او ممكن الوجود بحسب ذاته يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اى الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى **اشارة** ما حقه فى نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شىء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته فى ان تكون موجودة الى غيرها او لا يحتاج والثانى باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثانى وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شىء او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكنا فى ذاته والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب او ممكن والكلام فى ذلك الممكن كالكلام فى الاول فاما ان ينتهى الى واجب ويدور الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثانى لانه ظاهر الفساد ولسبب اخر نذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين فى هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شىء خارج عنها يجب هو به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر بقية ثبات ويمكن ان يقرر بيقينيات والشيخ قرر على الوجه الاول فى هذا الفصل وعلى الوجه الثانى فى الفصل الذى يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شىء يحتاج اليه جملة تلك الاحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود مغاير لها ولاحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا هذا التسلسل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ نوجيه ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى اخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لا يتعين وجوده مع المسبب فلو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان النبا منفيا لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان فى عزمه ان يذكره فى اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهو ان استناد الشىء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا فى زمانين يكون فى احدهما معلولا لما يتقدم عليه وفى الثانى علة لما يتاخر عنه لكان استناد كل ممكن الى اخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظى ينبغى ان لا يلتفت فى الابحاث المعنوية الى امثاله **شرح** كل جملة واحد منها معلول فانها تقتضى علة خارجة عن احادها يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شىء خارج عنها على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم ماخذا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شىء خارج قوله وذلك لانها اما ان لا تقتضى علة اصلا فتكون واجبة غير معلولة و كيف يتاتى هذا وانما تجب باحادها وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الاخر وهو ان تقتضى علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان تكون كل الاحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها قوله واما ان تقتضى علة هى الاحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك والجملة والكل شىء واحد واما

الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة يريد بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الاحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشىء لا تكون علة لها والثانى باطل لان علة الشىء يجب ان تكون مقتضية لوجوده وكل واحد من الاحاد ليس بمقتض للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائه يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شىء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من احادها والثانى ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شىء اخر هو مبدء فعل او استعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات والحاصل فى الاول هو شىء مع شىء فقط وفى الثانى هو شىء لشىء مع شىء وفى الثالث هو شىء من شىء مع شىء ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شىء واحد قوله واما ان تقتضى علة هى بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك هو بيان فساد القسم الثانى ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذى هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية قوله واما ان تقتضى علة خارجة عن الاحاد كلها وهو الباقى ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم **اشارة** كل علة جملة هى غير شىء من احادها فهى علة اولا للاحاد ثم للجملة والا فليكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت باحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شىء ما علة لبعض الاحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق لما ثبت ان كل جملة معلولات تفرض فهى محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة للجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الاحاد وبينها بالخلف ففرض كل واحد من الاحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف او بعض الاحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الاحاد ليس بعلة لجميع الاحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الاحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما اورد علة الجملة فى صدر الفصل بكونها غير شىء من احادها والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملتها الى الخارجة فتلك العلة تجب ان تكون ايضا علة لاحادها كما قد بيناه **اشارة** كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهى طرف لانها ان كانت وسطا فهى معلولة قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة وكانت واجبة غير ممكنة **اشارة** كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهى طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهى الى واجب الوجود بذاته لما فرغ من بيان المقدمات التى هى الانتاج المطلوب فذكر ان كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا تخلو اما ان لا تكون مشتملة على علة غير معلولة او تكون مشتملة عليها و القسم الاول يقتضى احتياجها الى علة خارجة عنها هى طرفها الاخير ولا يمكن ان يكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل تكون قطعة من سلسلة تامة والكلام فى جملة

السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور متناولا له لم يفرد الشيخ له فيما

اشارة وفي بعض النسخ تنبيه كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما يختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارضا عرض لما يختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق فيه والنسبة بينهما هو العروض واللزوم لانه اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو ممتنع لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا لا غير فيكون نوعه من شخصه وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العروض فلا يخلو ايضا اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الموجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من التشخصية وما في الكتاب غني عن التطبيق

اشارة قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذه مقدمة اخرى لمسألة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا لزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما هي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للمتعجبية ومثال كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة هي خاصة اخرى كون المتعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات عن الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك لانه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجود بالاشتراك اللفظي بل لادلة كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السوا

حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم انه لما راى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهيته فماهيته غير وجوده تعالى الله عن ذلك علوا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه اما كون ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي كوقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء كوقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم والتأخر كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالزمان والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا اجزاؤها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو لازم لهما من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض او الحمرة او السواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد وانا اورد ههنا شبهه مفصلة واشير الى وجوه انحلالها فاقول فمن شبهه التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هي ماهيته قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض الماهية او لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الآخر عارضا والجواب ما عرفته مما مر واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحيوة او استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود مبدأ على ما ظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحوج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم اولى التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يصولون قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا فما الفرق والجواب ان الحقيقة التي لا تدركها العقول هي وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذي هو المبدأ الاول للكل و

الى قواه او صفة وذلك يح قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون
لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا قد تم قسم الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول
وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك الى قوله فكان ممنا في ذلك تكرارا للقسم الثاني مع زيد بيان
لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وما في الاقسام محال ولا اشتباه في ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن الكتاب ثم
كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبتنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين
امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فيسقط اصل الدليل ثم
اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية وابطال اسنادا لا انه لو وردها على اثباتهما كذلك والحق
ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك
فيهما ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي
واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثرت ان تتكثر
بامر ينضاف اليها وسيجيء بيان تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت
ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات اخر غيرها ليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها
بالمتعينات لا تشترك في شيء ومن حيث تشترك في شيء فليست بتعينات وقوله انضمام التعين الى الطبيعة ما
يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين اخر ليس بشيء ايضا لان الطبائع تتعين بالفصول كالانواع المركبة من
الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح لان تكون عقلية عامة
ولان تكون خاصة شخصية فكما بانضياف معنى العموم اليها تصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها تصير
اشخاصا ولا تحتاج الى تعين اخر ولو كان التعين بالعرض امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا
الفاضل بل كان شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام تصلح لان تصير فصولا فضلا عن ان تكون عوارض والكلام
في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا يليق ان يورد في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله
الواجب يساوي الممكنات في الوجود ويباينها بتعين فيتركب ماهيته فليس ايضا بشيء لان الوجود الغير العارض
للماهية يباين الوجود العارض للماهيات بالاعراض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركيبه الا في العبارة
على ان الوجود ليست طبيعة نوعية يصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظنه **فائدة** اعلم من هذا ان
الاشياء التي لها حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير
العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون في طبيعة من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في
طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان
لا اختلاف بينهما وما يجري مجراه اقول قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد
نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة واذا لم يكن مع كل واحد
من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك التشخص والقوة القابلة لتاثير العلل انما تكون للمادة
او بسببها فاذن ما لم يكن لتلك الطبيعة مادة لم يتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها
كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا ولم يتعدد بالاشخاص واذا حصلت هذه الفائدة الكلية
مما ذكره بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه الفائدة تشتمل على حجة خاصة على ان واجب

الوجود يستحيل ان يكون نوعا الاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا
للمعنى المشترك افتقر التشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا تبين هاهنا
ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان
واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة محتاجة الى محال اخر و
تسلسل فالجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته
وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل اخر بل انما يحتاج الى
فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما
يتكثر بماهياتها ولا على كل اشياء متماثلة في امر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما تتكثر بفصولها بل هو خاص
بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان توجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد
سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة **تذنيب**
قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلا هذه
نتيجة لما مضى وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا عند كون
الذات مقولة على كثرة **اشارة** لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها
ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى
ولا في الكم يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا
الفصل والتركيب قد يكون من اجزاء يتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون من جزء اصل يتقدم المركب كخشبة
السرير وجزء اخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير
والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى و
الصورة وقد يكون بحسب الماهية كالنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون
ذات الشيء المركب والمنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقريرها في هذا الكتاب
ان ذات واجب الوجود لو التأم من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب
الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب اتصفت تلك
الماهية بوجوب الوجود فصار واجب الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك واحدا كان الواحد
من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له
فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة قال
الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شيء بالقوة
ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدما
اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات يتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما
هو كالصورة اولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة
الوجود للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء
ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال فظهر

من ذلك ان هذه المسئلة مبتنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها او اقول المطلوب هنالك كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس يتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبني عليه لا يخلو من تعسف ما وذلك ظاهر **اشارة** كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرناه قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء ماهيته بالقياس الى ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرناه في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض من خارج وكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فان وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته **تنبيه** كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلولاته اعني كالانية الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو مثل الاعراض الجسمانية والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه ان يقال يجب به لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قوله وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة والمقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم ... قوله وايضا وكل جسم محسوس فيجد جسما اخر من نوعه الا باعتبار جسميته وهذا برهان اخر على ان كل جسم نوعي فيجد جسما اخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه في شخصه هذا اذا اخذنا الجسم جنسا اما اذا اخذناه نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فيجد لكل جسم على الاطلاق جسما اخر من نوعه فمعنى لفظة الا من قوله الا باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فيجد جسما اخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما يجد مشاكلا له من نوعه فهو معلول قوله فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول وهو الحاصل من الفصل ويتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به **اشارة** واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان ماهية ما سواه ليس بالوجود بل انما تقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هو الوجود الواجب ثم احترز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود فقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طار على الاشياء التي لها ماهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر عارض لها من حيث هي معقولة بوجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون

اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك مختلة بما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم في الهيات الشفا انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيء لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق اخر مثله قوله فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود فنفي الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها بها لا يقصر عن تعريف بالحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ولم نزد عليه شيئا وواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد **وهم وتنبيه** ربما ظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطاء فان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس له ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل متقوما على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة **اشارة** الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول معلول والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح **تنبيه** الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي الند المثل والنظير والباقي ظاهر **اشارة** الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم بريء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته يريد اثبات العلم للواجب

الوجود فتعالى الاول بمعقول الذات لانه غير مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم بري عن العلائق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اي عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر عهدة اي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان اي ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اي الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة اي عن التشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما والباقي ظاهر وقد احاله على ما تبين في النمط الثالث **تنبيه** تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف الا بها كما تبين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اعني مرتبة الاستدلال بايات الافاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقتين ولما كانت طريقته فوق الطريقتين وسمهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق

النمط الخامس في الصنع والابداع

يريد بالصنع ايجاد الشيء مسبوقا بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط والابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد **وهم وتنبيه** انه قد سبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسميه العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وفعل وصنع وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء اخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى الباري تعالى في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى الباري تعالى من حيث هو موجود

لكان

لكان كل موجود مفتقرا الى موجد اخر والباري ايضا موجود وكان الى غير النهاية ونحن نوضح المحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد في هذا الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى فاعله انما للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل اهل التمييز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكر منه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف والثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده واذا لكان الفاعل ايضا كذلك ويتسلسل فقوله انه قد يسبق الى اوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد الفاعل فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التمييز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته فهؤلاء وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذا هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم عنده انما يحتاج الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى الاستدلال الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر الى الباري من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى الاستدلال الثاني **تنبيه** يجب علينا ان نحلل معنى قولنا صنع وفعل واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان نحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة وينظر في ان جميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبرة فيه فقط والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانا استعملت لفظ المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف قوله فنقول اذا كان شيء من الاشياء [illegible] ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول ولا ننظر الى الان كان احدهما محمولا على الاخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يزاد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء بتحريك من الشيء ومباشرة وبالة وبقصد اختياري او غيره او بطبع او تولد او غير ذلك او بشيء من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الان الى ذلك على ان الحق ان هذه الامور زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساوات انه لو قال قائل فعل بالة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا يناقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم اما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كان كانه فعل ما يفعل واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال الانسان حيوان معناه انا نعبر هاهنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما محمولا على الاخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل

بيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة
معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا انه لذلك فان المحدث قد يكون حدثه بمحرك
من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والالة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالالة من وجه وهو ظاهر ويقابله
المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة في الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم
يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدث بالمباشرة ثم ذكر
الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدث بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا
للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على
كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث و
الابداع فاستعمله الشيخ ههنا على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي نقابل
يعني المحدث على انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان
هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل
لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض
او كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح
هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا وكون الثاني تناقضا ويصرحون به فلا
معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا
الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول
ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقنع الشيخ على احد الفاظ الصنع والفعل والايجاد مع
اختلافها لانها في اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما
كان الفعل منها كانه اول على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما اشمل لاعتبار شيء اخر فوضع الفعل
بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة
بان الله فاعل يطابق قولهم بانه فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك
عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا
الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون النار فاعل للاحراق ولا الماء فاعل للتبريد ليس
بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا اخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم
وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما تفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من
ان تحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان
ادعى انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز تقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن
التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه قوله فاذا كان
مفهوم الفعل في ذلك وكان بعض مفهوم الفعل فليس يضير بان ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود وعدم
وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود
المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود

لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقي ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما
ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول
وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه
المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلاثة اشياء وجود
وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم
ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف يجب لها هيأتها
لذواتها لا لشيء اخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق
بالفاعل فاذن هو اما وجود شيء ليس بواجب او اما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسنبين
في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا
يجب اما لتعيين الشيء المحتاج الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول
اولى قال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية
للوجود متاخرة عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث
علة للاحتياج لتاخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها لكنها غير متعلقة بالمتن **تكملة**

واشارة فالان لنعتبر انه لاي الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لا يمتنع
ان يكون على الحد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذا
يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء من خارج واما
مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق
بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته اولا وللاخص بعده
لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب
وجوده لغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجوب لان هذه
الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كان دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق
العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل
يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم اهو لكونه ممكنا لذاته واجبا لغيره يتعلق
بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من
هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم
وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب لغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشتمل على هذين
القسمين من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه
ان كل معنيين احدهما اعم من الاخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص
بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص
فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير
للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان

التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا بالغير
بل كان واجبا الذات مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجه
الاخر اي بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال
حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر
ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة
للمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحال حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا
عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما
اليه حاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك
لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف
ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر
والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى
الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء
الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه
دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل وكان من الواجب ان يحقق الشيخ ذلك
فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما
هو اذ لو لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود
او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة والمظهر ان
سبب التعلق هو الوجوب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا
مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهي الامكان ام هي الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة
لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بغيته كما صرح به في اخر
الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن ينافع له فلذلك لم يتعرض
الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشيء ايضا لانه بين ان الواجب بالغير
لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا اليه والا فلا وهذا
القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا
ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل
بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا وابى العقلاء سعته فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون
فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره
الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا اصلاح بغير تراضي الخصمين وذلك
ان المتكلمين باسرهم صرحوا وكتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون
فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى المحدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه
لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار

بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة
قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول قدماء هي صفاته ويسمونها صفات المبدأ الاول ثم يترددون بين ان يجعلوا الواجب
لذاته نعته وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء وان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا
محيص لهم عن ذلك المعنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة
فلم يتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا
عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان الفاعل
عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ
الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا
ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية
المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية على ما سيجيء بيانه **تنبيه** الحادث
بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في
حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا ففيه ايضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك
القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهي شيء اخر لا يزال
فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألف
من غير منقسمات يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان
الا انه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون لبعديته هذه مضافة الى
قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد
منها معا بل قبل بزوال قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان العدم كما
كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء اخر يتجدد
ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا
الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث
قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات
متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين في النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا تتجزى
فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا ما في الكتاب
واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ قد نبه على انيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي
يليه الى ماهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات
وانما اوردها ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود
قبل كل حادث لوجود القبلية والبعدية الخاصتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية
اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء اخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان
هو قبل زمان ذلك الاخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما الزمان فليس بسبب شيء اخر بل
ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء اخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل

على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وعينيهما عن ... اقسام
القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يوجدان معا ليس ايضا بمميز حقيقي لان المعلول يجري مجراهما في معانيهما المختلفة
لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافيتان
لا يوجدان الا في العقول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف يوجد
الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك
استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذا تقررت هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل
الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود اخر بقبلية اخرى
ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في
العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح تعقله في جميع
الازمنة وان اخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن
بها ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني ويندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافيان فيجب ان يوجدا
معا وقد قيل انهما لا يوجدان معا هف وذلك لانهما اضافيان عقليان يجب ان يوجد معروضاهما في العقل ولا
يجب ان يوجدا في الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود
وذلك لان العدم المقيد بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو
معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث
ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان اخر قال وان اعترفتم بان الزمان متقض لذاته فلذلك
استغنت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان اخر ولم يستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه
لعن بطل لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصص بعضها بالتقدم دون
البعض الاخر وان لم تكن كان انفصال كل جزء عن الاخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من انات الثاني
ان يجوز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معا في جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضي تجويز كون العدم
قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما قال وايضا نقل في الفرقان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول
بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء اخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لا ينافي الاشارة الى ما هو قبل
اول الحوادث ثم اجيب بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم لم يوجد ايضا مع الغد وان
سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم
ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس ويعود الغد وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه انه
لم يوجد حين كان امس فلفظة كان مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي ان يكون ايضا للزمان زمان اخر قال والقول
بمعية الزمان للحركة يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان اخر والجواب ان الزمان ليس له هوية غير
اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا
تاخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا عارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بهما
متقدما ومتاخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة
لعدم الاستقرار لا لشيء اخر هذا معنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين به واما ما الحقيقة غير عدم الاستقرار

قوله ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية اي انه لو اعدم كل حادث قبل وجوده فقد وصف العدم بالقبلية فلو كانت وجودية لزم اتصاف المعدوم
بالموجود وانه مح والجواب ان القبلية امر اعتباري فيصح لحوقها للعدم المطلق بل العدم المقيد بالحادث فهو قبل هذا بناء على ما ذكر من ان معروض القبلية ليس هو العدم
فنقول المراد انه معروض القبلية بالذات كما مر واعلم ان الاجوبة التي ذكرها الشارح عن هذه الاسولة لا توجيه لها اصلا فان كلام الامام ليس الا ان القبلية
والبعدية ليستا من الموجودات الخارجية فلا يجب ان يكون الموصوف بهما امرا موجودا في الخارج فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث امر موجود في الخارج موصوف
بالقبلية والشارح في تلك الاجوبة ما زاد عليه الا انها امر اعتباري وكونها امرا اعتباريا لا ينافي عدمها في الخارج بل يستلزمه والجواب انها وان كانت معدومة

متاخرا لذاته اذ الاشياء المتساوية في الماهية يجب ان تكون متساوية في اللوازم وان كانت مخالفة في الماهية لزم ان لا يكون متصلا واحدا مشتملا على اجزاء بالفعل
بالفعل ويكون مركبا من آنات فان كل جزء من الزمان موجود بالفعل ولو قبل القسمة يكون اجزاؤه المفروضة بعضها متقدما وبعضها متاخرا لانه غيرها بالذات
والتقدير ان التقدم والتاخر يستلزمان اختلاف الاجزاء في الماهية فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملا على اجزاء بالفعل والمقدر انه جزء واحد متصل
فان المنع ان يقبل القسمة فيكون آنا وثانيهما انا سلمنا ان اجزاء الزمان بعضها سابق على البعض لذاته لكن حصل منه ان المقدم الذي لا يجامع المتاخر يمكن
ان لا يكون باعتبار زمان محيط بالمتقدم والمتاخر فلم لا يجوز ذلك في عدم الحادث حتى يكون متقدما على وجوده بحيث لا يجامعه ولا يكون ذلك باعتبار زمان محيط

بل ليس معناه ان اليوم لم يوجد في زمان لم يوجد امس فيه فيكون للزمان زمان وعلى هذا لا يلزم ان يكون للزمان الذي مع الحركة زمان اخر قوله والجواب بتحرير الجواب
موقوف على مقدمة وهي ان الموجود الغير القار الذات لا شك ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود معا فيكون بعضها قبل وبعضها بعد فيه فيحكم العقل بتقدم بعض
الاجزاء وتاخر بعضها بمجرد التصور وكذلك ان اجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهو الزمان فانه اذا فرض له اجزاء لا يكون كذلك الاجزاء الا يوما وامسا وحكم العقل بان اليوم
والامس متقدم لا يتوقف على ملاحظة امر آخر غير مفهوم اليوم والامس بل بمجرد تصورهما كاف في ذلك ومنه ما حكم العقل بتقدم بعض اجزائه وتاخر بعضها موقوف
على ملاحظة شيء آخر كالحركة فان كل جزء يفرض منها يعقل متقدما ومتاخرا وانما يحكم العقل بتقدمه وتاخره بواسطة وقوعه في زمان متقدم او متاخر واذا

فيقال مثلا ان هذا الحادث وقع في واقعة زيد وذلك الحادث وقع في واقعة عمرو وكانت واقعة زيد سابقة على واقعة عمرو فان رجع وقال لم كانت تلك الواقعة
سابقة يقال لانها كانت امس وهذه كانت اليوم توقف السؤال قطعا وبهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان ان تساوت استحال ان
يقتضي بعضها التقدم وبعضها التاخر لانا نقول هذا انما يكون لو كانت اجزاء الزمان موجودة في الخارج ويكون بعضها علة للتقدم وبعضها علة للتاخر
وليس كذلك فليس معنى عروض التقدم والتاخر لاجزاء الزمان ان حكم العقل بتقدم بعضها وتاخر البعض بمجرد تصور الاجزاء لعدم الاستقرار وكون حقيقتها
عدم الاستقرار وعلم من هذا ان الشارح اختار في جواب النقض المذكور الفرق الاول ودفع جواب الاول لانه جوابه ولم يتعرض للجواب الثاني لظهور اندفاعه لما
تقدم فان القبلية والبعدية النسبيتين لا يتحققان لا بد ان يكونا بحسب الزمان واما في اجزاء الزمان فبحسب الزمان الذي هو نفس القبل والبعد واما في غيره فبحسب الزمان

يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما بالجهة للتقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما ليصير متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان وهي معنى ذلك الشيء والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية **اشارة** ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لذي قوة تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني بتغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذان لا يجتمعان يريد بيان مهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجدا الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعين الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان لا اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان تتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات ولما سيأتي في النمط السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن ان تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم تقدر التغير اعني الحركة وهذه مهيته وعند تبيينها صرح بتسميته فقال وهو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتاخر مجتمعين في الوجود والحركة تتجزى بتجزئة المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متاخرا بازاء تقدم اجزاء المسافة وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتاخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره هيهنا وقد قال في الشفا بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتاخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتاخر ما يكون منها في المتاخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون للتقدم والتاخر للحركة خاصية يلحقها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتاخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتاخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتاخر لا بالزمان بل بالمسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان هذا

قوله معنى الاشتداد الاشتداد توجه المحل الى غاية بانواع مختلفة الحقايق منه حال غير قار ويوجد كل واحد منها في آن ولا يبقى شيء منها في آنين كما ان الماء يتسخن بالتقطير يسيرا يسيرا والضعف انصراف المحل عن الغاية بانواع كذلك كما ان الماء المسخن اذا فارقت النار تبرد شيئا فشيئا وتوضيحا ان الاشتداد والضعف حركة ولا شك ان الحركة انما تحقق اذا كان للمتحرك حالة في كل آن لا تكون له قبل ذلك الآن ولا بعده تلك الحالة فكما ان الجسم اذا تحرك في الاين يكون له في كل آن تفرض حصول في مكان مغاير لحصوله في مكان آخر وهذه الحصولات لا تستقر آنين فكذلك اذا تحرك في الكيف يكون له في كل آن كيفية لا تستقر فاذا تبدل الحال كذلك على مقر فلا بد ان يكون ذلك المقر مقوما به وان الحال فيكون

كيف الى كيف وان كان له كيفيات متعددة فان وجد شيء منها في اكثر من آن واحد فقد انقطع الحركة لما مر ان الحركة لا تتصور الا اذا كان للجسم في كل آن يفرض حالة لا يكون له قبله ولا بعده ولو وجد شيء منها في آنين كان له حالة في آن يكون له تلك الحال فيما قبل ذلك الآن او بعده وان لم يوجد كل منها الا في آن واحد لزم تتالي الآنات وانه محال واما ان يقال الاشد اما ان يكون من نوع الاضعف او لا يكون فان كان من نوعه فاما ان يكون الضعيف باقيا عند وجود الاشد او لا يكون وان بقي عند وجود الاشد يلزم اجتماع المثلين وان لم يبق بل يحدث الاشد فردا آخر من نوع الضعيف فيكون النوع مقولا بالتشكيك على افراد وانه محال واذا لم يكن الاشد من نوع الضعيف فهذه الانواع لا شك انها آنية فاما ان يكون بين الآنات

وحدود المسافة بالفرض فلا يكون تعدد الاين الا بحسب الفرض فلذلك يقول للمتحرك كيفية واحدة ولا نسلم انه لا يكون له حركة حينئذ وانما يلزم ذلك لو كانت تلك الكيفية قارة وليس كذلك لان كيفية الجسم ما كانت واحدة الا انها لا تستقر بمعنى انها في كل آن يفرض يكون له كيفية اخرى فتعدد الكيفيات لا يكون الا بالقوة وانما قال يتبدل نوعيته لان هذه الكيفيات الغير القارة لا يكون افراد النوع

المتقوم بتبدله وهو الصورة فيبقى عليه هوية الهيولى لا بتبدل بتبدل الصورة فان تشخصها بالصورة المطلقة لا بالصورة المعينة وبالجانبان المراد بالهوية ليس هو تشخصها بل وجود بالفعل فان الهيولى قبل تبدل الصورة شيء موجود بالفعل كالماء وبعد التبدل شيء آخر موجود

بعده ليس هو قبله قوله وايضا فان حركتها وسكوناتها بالطبع لما كان العناصر حركات وسكونات طبيعية وقد مران الابنية هي المبدأ لحركات وسكنات فلا بد ان يكون في كل عنصر طبيعة هي مبدأ حركته وسكونه

التحديد بل لما ذكره القدماء، وغرضي من ايراده هذه النكتة الاخيرة **اشارة** كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول مح والثاني حق فاذن له امكان وجود وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء اخر فهو من اضافات الامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم الابيض واما بالذات كوجود البياض واما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء اخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخ اما ان يكون ذلك الشيء بحيث يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كالبياض يمكن ان يوجد او يكون وكذا الصورة والنفس ثم حكم هذا الامكان في الاحتياج الى الموضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء و اما ان لا يكون كذا بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه ولكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذ لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشيء هف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الوجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن

ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال الموصوفات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع ليزول الاشكالات التي تورد ههنا ويظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول مح لكونه وصفا لغيره والثاني مح لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه من حيث كونه قائما بالفعل موجود في الخارج وللامكان ... وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم لا يقال وجود شيء في العقل دون الخارج

ثمه

تنبيه حاشية صحيح دينا ... ويطرف راست

والبعد لكنها تختلف فان امكان وجود النفس ... بالقياس الى الهيولى ابعد وبالنسبة الى العناصر بعيد والى المعادن فيه بعد والى مادة النبات فيه قرب والى النطفة اقرب ثم الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى ... فامكان الحوادث قبل وجوده يختلف فلا يكون امكانا ذاتيا ... بقوته ... هذه الاشياء ... الجواب انه قد ظهر ان كل واحدة من هذه الامكانات هو امكان وجود شيء في شيء او معه ولا اعتبار ان احدهما من حيث تعلقه بالشيء الخارجي وهذا الاعتبار اذا قارن العدم يسمى قوة يختلف قربا وبعدا وكون قول الامكان على مراتبها بحسب التشكيك لاختلافه بالقرب والبعد ولا يمكن ان ذلك لا يكون الا بحسب اختلاف استعدادات ... على ذلك الموضوع فالامكان الذاتي ايضا يختلف من حيث تعلقه به ... من حيث وجوده في نفسه وبهذا الاعتبار امر لازم لماهية الممكن بالقياس الى وجوده لا يختلف اصلا كالوجوب والامتناع فقد علمت ان عدم اختلاف الممكن بالنظر الى ...

قبل وجوده موجودا ... واذا ثبت ان كل حادث لا يوجد الا في شيء او مع شيء فلا يكون امكانه الا امكان وجود شيء في شيء او معه وهو المقصود ولا نقول الممتنع هو ان يكون بشرط العدم لا في وقت العدم فيمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته قبل وجوده وان لم يمكن ان يكون بشرطه قبل وجوده وهذا الممتنع وارد ... الشق الاول ايضا فان الممتنع هو القيام بالغير بشرط عدم لا في وقته فيمكن ان يوجد الغير ويقوم به فالحاصل في الشفاء ثبت ان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده لا بد ان يكون امرا موجودا فانه لو لم يكن امرا موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلا يكون الحادث ممكن الوجود وفيه نظر لانا نقول لا ثم ان امكان الوجود لو لم يكن موجودا لم يكن الحادث ممكن الوجود وانما يكون كذلك لو لزم من انتفاء ... انتفاء ... الخارجي ... لان ... في الخارج وفيه ... والاولى ان يستدل على المطلوب بالامكان الاستعدادي

ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة
هي موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال للموصوفات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا
الموضع ليزول الاشكالات التي تورد ههنا ويظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشيء قبل وجوده نقيض فلا
يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته
المعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نقيا صرفا خبط يقتضيه عدم التميز بين الاعتبارات العقلية
والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول مح لكونه وصفا الغيره والثاني
مح لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي
من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجوده في الخارج ولتعلقه بذلك
الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه من حيث كونه قائما بالفعل موجود في الخارج وللامكان
اخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم لا يقال وجود شيء في العقل دون الخارج
جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية
لا توجد في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة
في الخارج من حيث هي احكام بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا
فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حالا
في غيره فالجواب ان امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة
وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في
موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة لمضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع
ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين
فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة
اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما في الخارج
لكنه من حيث تعلقه بمعروضيه الثابتين في العقل باعتبار وجوده في الخارج يستدعي محالا موضوعا موجودا في الخارج
كما مضى في التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس
المفارقة وبالهيولي فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكانين
عند تعلقهما بما في الخارج واما امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل
فهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه واما قوله لو قيل الشيء لا
يحدث الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان
الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل العلل
ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجود
الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فلما مر فالجواب عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا
فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متاخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم
استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط يجمعها الحركة المتصلة التي لا اول

التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من ايراده هذه النكتة الاخيرة **اشارة** كل حادث فقد كان قبل وجوده
ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه
لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه
فبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع
بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع ~~~ بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع
او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول مح والثاني حق فاذن له
امكان وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في
نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا
امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن ... علمه

لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما يشتمل العلم الالهي عليه بانه **تنبيه** الشي قد يكون بعد الشي من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج الان من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التاخر الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشي متاخرا عن لا وجوده ينقسم الى زماني والى ذاتي لانقسام التاخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التاخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تاخر الشي عن غيره يقال بخمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون التاخر المكاني صنفا منه والثالث بالشرف و الرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التاخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشي محتاجا الى اخر في تحققه ولا يكون ذلك الاخر محتاجا الى ذلك الشي فالمحتاج هو المتاخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما مع المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفا كذلك وذلك انه قال عند ذكر المتقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تاخرا بالذات والدليل انه مثل له بحركة المفتاح واليد وهو تاخر بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التاخر بالذات مجازا على القسم الاخر وهو تاخر الشي بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو تاخر بالطبع لا بالمعلولية وهذا التاخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تاخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان المتاخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتاخره هو ذاته لا غيره و لهذا خصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتاخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتاخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون وكان حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب هو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر ووجود الاخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والاخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الاخر فليس بتوسط هذا بينه وبين ذلك الاخر في الوجود لم يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الاخر وهو بيان التاخر بالذات بتقريره في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التاخر يكون اذا كان وجود هذا الشي كالمعلول مثلا عن اخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتاخر فما استحق المتاخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس بتوسط المتاخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتاخر وليس يصل الى المتاخر من تلك العلة الا مارا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ هذا الكتاب

الكتاب قوله وهذا مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتي ومثاله واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في الشي مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا اخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا اخر غيره ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشي الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم قوله ثم انت تعلم ان حال الشي الذي يكون للشي باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو حدوث ذاتي لما فرغ عن بيان معنى التاخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشي الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشي بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار عدم علته وكلاهما مغاير ان له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي له متجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخ من ان تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس له معنى الوجود لو انفرد **تنبيه** وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور تحتاج الى ان تكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الالة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى نشار اخر او الوقت حاجة الادمي الى الصيف او الى الداعي

حاجة الاكل الى الجوع اوزوال المانع حاجة الغسال الى زوال الدجن بوبيان بنبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته
التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه فى عليتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى
بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع
الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علتها اى الحركتين لا تحصل موجودة الا باحدهما وكذا الحالة
التى للنفس السابقة التى تصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التى تكون للعلل التى هى فوق هذه العلل
وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثانى اعنى ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل فى تتميم عليتها بالفعل فقد ذكر
منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور تكون اما وجودية واما عدمية والوجودية
تكون اما شيئا ينضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا ينضاف اليها والاول اما شئ يتوسط بينها وبين معلولها
كالالة واما شئ لا يتوسط وهو اما ذات تنضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعى والشئ الذى لا ينضاف اليها اما
محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع فوله فى الوقت حاجة الادمى الى الصبغ
اى حاجة متخذ الادم وهو منسوب الى جمع الادم والادم يجمع على ادم كافيق وافق وهو الجلد الذى اتم دباغته
ويجمع ايضا على ادمة كرغيف وارغفة فالمنسوب اليه اما ادمى بفتح الالف والدال او ادمى بمد الالف وكسر الدال و
والزمان هيهنا شرط وجودى لجودة الصنعة لا فى كون العلة علة بالفعل والداعى غير الارادة فان الفاعل بالارادة
قد يكون لداع وقد لا يكون فيحدث وهو فى جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن فى قوله حاجة الغسال
الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى نحو زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمى
والعدم لا يكون جزء من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء العلة بل ذكر انها مما له
مدخل فى تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يمنعها من التاثير لا تكون علة بالفعل واعلم
ان الامر العدمى ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شئ وهو من حيث هو كذلك امر ثابت فى العقل فيصح ان
يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق
ويصير جزء من المفهوم عن علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا فى العقل قوله وعدم المعلول متعلق بعدم
كون العلة على الحالة التى هى بها علة بالفعل سواء كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم تكن موجودة اصلا
لما ذكر الامور التى يتم بها علية العلة وهى ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شئ
من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة فى العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا قوله فاذا
لم يكن شئ معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود
الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم توجد
وجب عدمه واتهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما اى فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم
يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فان
وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على شئ لم يوجد واى
الامرين فرض ابدا او وقتا ما دون وقت كان ما بازائه مثله قوله واذا جاز ان يكون شئ متشابه الحال فى كل شئ
وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب انه لم يتقدمه عدم فلا مضايقة فى الاسماء
بعد ظهور المعنى اى اذا جاز ان تكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا اخر وهى متشابهة الحال فى كل شئ

لا يتجدد

لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من
الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده هيهنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون
وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هذا شانها مبنى على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او
حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر هيهنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد
وانما عبر عن الدوام هيهنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التى تكون لبعض المتغيرات
الى بعض فى امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التى تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة وبعضها
الى بعض ثم اومأ الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظة المفعول عليه بسبب ان لم يتقدم
عليه عدم بالزمان فلا مضايقة فى وضع الاسامى بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث
تنبيه الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان
هذا تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور قوله وما يتقدمه عدم زمانى لم يستغن
عن متوسط وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه
وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم ويتبين من انضيافه تفسير الابداع اليه ان الابداع
هو ان يكون من الشئ وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان
على ما استعملهما فى صدر النمط قوله والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث التكوين هو ان يكون من الشئ وجود
مادى والاحداث هو ان يكون من الشئ وجود زمانى وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما
لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى
وزمان اخر فاذن التكوين والاحداث مرتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما و
ليس فى هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح تنبيه واشارة كل شئ لم يكن ثم كان فتبين
فى العقل الاول ان ترجح احد طرفى امكانه صار اولى بالشئ وبسبب ان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عن هذا البين
ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص من ذلك الشئ اما ان يقع وقد يجب عن السبب او يعلم لم
يجب بل هو فى حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال فى طلب سبب الترجيح جذعا فلا يقف فالحق انه
يجب عنه المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن يفتقر فى ترجح احد طرفى وجوده وعدمه على الاخر الى علة مرجحة
لذلك الطرف وهذا حكم اولى وان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما يفزع الى
التمثيل بكفتى الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى من غير شئ اخر ينضاف اليها والى
غير ذلك مما يجرى مجراه ويذكر فى هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان
يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام فى
طلب سبب ترجحه جذعا اى جديدا او حديثا ولا يقف بل يؤدى الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب اخر لا الى نهاية
ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما فرض سببا بسبب هو مرجح فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الاول واجب وهو
المطلوب فظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة
لذاتها كانت واجبة فى عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولى وهو احتياج
الممكن فى وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون

استناد جميع المعلولات الى مبدء واحد لا تأبى الصدور وابيه لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر
لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس
فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنه المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة
لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة
بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى ما اذا
كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر **او هام و**
تنبيهات قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب
الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الافلين فان الهوي في حظيرة الامكان افول ما
وقال اخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته
معلولة فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين
او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء ذو حكم الذين من قبلهم يريد بيان مذاهب الناس في وجوب
اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم في الشيء الغني
عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا
الى قائلين بانه هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانه غير ذلك والفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب
باشكالها وهيئاتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيب
وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر في واجب شرط الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء و
غير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى ماهية و
وجود وان جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك
مبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الافلين في قصة ابرهيم حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية
الكواكب لا فولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد
افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون
بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء
هي اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط
ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء او بخار او هواء او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة
من تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة
فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة فهم من
جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادي خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس والبارئ واما
القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لضدين خير وشر
يعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكير البرهان على ان واجب
الوجود واحد بقوله ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود
لشيء عنه ثم ابتدأ واراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها

السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل على
سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب **تنبيه** مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ا غير مفهوم ان علة ما بحيث
يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا
من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة
مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر
فهو منقسم الحقيقة يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا
الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة
الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه ا غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما
غير عليته للاخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او
شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هف وهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة التوضيح
قال وذانك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كان من لوازمه عاد الكلام الاول
بعينه ولم يقف فيما اذن من مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من
لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والاخر من لوازمه وح لا يكون حيثية استلزام ذلك اللازم هي
بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم منه ان يكون مبدء حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والانعاد الكلام وعلى
الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب اما في ماهية ذلك الشيء او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده
بتفريق له والاول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر
الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه وجزئياته فاذن كل
ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء
الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم
الماهية لان الماهية قد تكون بسيطة والتكثر يلزمها اما للوجود او لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض لهذا
الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء
كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات
سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى
يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب عنه ان سلب الشيء
عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا تلزم الشيء
الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق واحدة تتقدمها حتى تلزم تلك الامور لتلك الاشياء
باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت
مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف
وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة
يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له
حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع

موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود
فالواو ذلك مح وان لم تكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال
توصف بانها لا تكون الا بعد ما لا نهاية له فتكون موقوفة على ما لا نهاية له فينقطع اليهما ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد
يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده
الاحين ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشيء اخر بل بالفاعل ولا يسئل عن لم فهؤلاء هؤلاء لما فرغ
عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك
افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين و
الثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقال للفرقة الاولى ان
واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدء واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان المحال لو لم يكن كذلك
للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهبت اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة
بالفعل لان كل واحد منها موجود فان يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في شيء يناقض عدم
التناهي فان لم يكن لها كلية حاصرة لاحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم على كل
واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها
امتناع وجود كل من الحوادث لكونه متوقفا الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة
الغير المتناهية يمتنع ان تنقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع
اليهما ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص والى
هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه
الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها
مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصص بالوقت المعين اما الذات
ذلك او للفاعل او لشيء غيرهما والى قائل بنفي التخصص وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصص وبين مثبتيه بسبب
الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث
وبوجود علة لذلك التخصص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجريهم وهؤلاء انما
يقولون بتخصصه على سبيل الاولوية دون الوجوب يجعلون علة التخصص مصلحة تعود الى العالم وفرقة
قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب جعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت
قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي وهو المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص
خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء اخر غير الفاعل وهو لا يسئل
عما يفعل او اعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار يرجح
احد مقدوريه على الاخر من غير مخصص ومثلوا في ذلك بعطشان بحضرة الماء في انائين متساويين بالنسبة اليه
من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن
بعده وحذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله
ولا يسئل عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهؤلاء هؤلاء قوله وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانيته

الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لن يتميز في العقل الصرف
حال الاولى فيها به ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها لما فرغ عن بيان مذاهب
المتكلمين شرع في مذاهب الحكماء وبدء بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته و
احواله الاولية له لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له
وجب ان يكون فاعلا دائما اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب اخر كما مضى بيانه في واجب
الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه
قادرا وعالما وفاعلا ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه اولا واخرا وظاهرا وباطنا
وهي لا تكون له واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم
الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس اليه او يكون لا صدور الفعل
اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك
الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية قوله ولا يجوز ان يسنح ارادة متجددة
الا لداع ولا ان يسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تسنح ارادة لحال
تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد له شيء حالا
واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر تيسر او لامر زال مثلا كحسن من الفعل وقتا ما تيسر
او وقت معين او غير ذلك مما عد او كقبح كان يكون له لو كان قد زال او عائق او غير ذلك كان قد زال لما كان
الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يشاء ويفعل ويرد بالقياس اليه من حيث هو فاعل احتاجوا الى اثبات شيء
بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا الارادة تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة و
قديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد
وان تتبع امرا متجددا يقتضي ايثار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا لكان تعلقها بذلك
المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من
غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدؤه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة
او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار
من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور فقط من غير استحقاق واختصاص
ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد
حال اي لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط الفاعلية التي تتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او
ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه وكما
يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده وكذلك يحتاج ذلك الشيء الى تجدد امر اخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل
واما شيئا قبل شيء وهو القول بحوادث لا اول لها ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة
غير زائدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد و
يقتضي اما الا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون
بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم انما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما

بامتناع القصد في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء وابطال القول بان لا يتجدد شيء اشار
الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لامر يتيسر كحسن من الفعل وقتا ما تيسر يعني القول
بصلوح بعض الاوقات او مُعيّن يعني صيرورة الفعل متاتيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب
اصطلاحاتهم او جعلته لامر زال كقبح كان فزال عند الوقت الصالح او امتناع كان فزال عنده وقت الامكان
او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما وقد ابطلناه قوله قالوا فان كان الداعي الى تعطيل
واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف
لذوي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال ليس في حال اولى بايجاب السبق منه في حال واما كون المعلول
ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود لغيره فليس ينافي كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه ولما فرغ عن
الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير
الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا ينقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل هو قولهم
فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم وما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون
الا محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع هو تعطيل الواجب جل
ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف مع ذلك
فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت اخر حدث قبله او بعده من غير
تخصص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع
ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساده وتبين لك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود
ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطا
فيها بقوله واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطاء فليس اذا صح
على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان
كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة
الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول
غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات
الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود وقوله قالوا
ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما والاشياء بعد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون
فيها الاكثر والاقل ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير
المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي ينقص كل يوم
وكمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلاما
فيه ليست بموجودة جميعا في وقت من الاوقات فان ازديادها لا يكون قادحا في كونها غير متناهية
وقوله واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج شيء منها الى ان ينقطع اليه ما لا
نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني
لم يكن يصح وجوده الا بعد علم وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من

الاوقات يصح ان يقال ان الاخر كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل كل
وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخر اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفته لا سيما والجميع
عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت
اخر لا يمكن ان يحصى عدتها وذلك صح فهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال
نفسه بان تغير لفظها تغيرا لا يتغير به المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف الحادث اليومي
على انقضاء ما لا نهاية له واحتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث
فيه ولا شيء من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث او
كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول
كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما
مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم
واحد ففي جميع هذه الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء
ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع قوله قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف
النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك الا تغيرا لزوميا ذاتيا الا ما يلزم من اختلاف ما
يلزم منها فيتبعها التغير لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان
واجب الوجود لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ
الاول اذ لا واسطة غريبة بينهما وما يلزم لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن
العقول بحسب تعقلاتها بلا توسط شيء اخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف
اوضاع تلك الاجرام فيتبعها التغير يعني الحوادث اليومية قوله فهذه من المذاهب ولتلك الاختيار بعقلك دون
هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في
وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان مسئلة الحدوث والقدم تتعلق
بمسئلة التوحيد **النمط السادس** في الغايات ومباديها وفي الترتيب قال الفاضل الشارح غاية الشيء
ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك
وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان كل
فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم
الاول لانه تمام ما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان الباري ان لم يكن مستكملا بغيره
لم يكن فاعلا بالقصد والارادة فح كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عمدة القائلين بالحدوث
الذي عليه يعولون هو قولهم ان الباري تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة
يندفع هذا العذر وبيان الثاني هو ان كون حركات الافلاك شوقية تشبيهية الذي به يستدل على وجود
العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال لو كانت
حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت
للوجود مبدءا ولمنه في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدئيته فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه

المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدء بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان اتى الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وايتهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مباد لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من فاعلين وشأ ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدء الاول الى المرتبة الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها وفي الترتيب **تنبيه** اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء اخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى كسب هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود انه اعاد معناه المحمول على المبدء الاول يقتضي ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره و الثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر في شيء من هذه الامور الى الغير فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور ويصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الا افتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئا اخر فلا بد من افادة تصوره اقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود لكن يصير مفهومه فربما فهم الجمهور ويحمل ذلك مقدمة خطابية على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان الحد والمحدود شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة ان يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة ان يكون ما يقابل المحدود بازائهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول عنده مقبولا والثاني قولا مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بلى لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن يتعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان الجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريفا للغني به

تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملها بمعنيين متقاربين **تنبيه** اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء اخر ويكون ذلك اولى والبق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى وحسن به مطلقا وايضا لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري تعالى بالحسن والاولوية فيقولون ان ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله مقتض لاسناد نقص اليه وتقريره ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو احسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من شيء اخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احديهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شيء اخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شيء اخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيد بهما ذلك الشيء من فعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر الى غيره في كسب الكمال **تنبيه** فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها ولتكون فعالة للجميل فان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية هذا تصريح بالمقصود الذي اومانا اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما شاملا لجميع العلل العالية التي هي تامة اما بذواتها او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام لوجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث تتم فاعليته بمهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله **تنبيه** اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لان كل شيء منه او مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء فقر سياقة الكلام تقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتنبيه لا شك في ان التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث كون كل شيء له وهو ايضا اضافي وعلل ذلك بكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه **تنبيه** اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون مبتغى مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض

الفعل لكمال له بالذات واما لكمال لغيره فهو بالعرض

وهو ظ قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يعنون بالاذن الشرعي على ان الفقهاء والمعتزلة ليسوا بانفرادهم يستعملون هذا اللفظ غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى اخر منقول عنه وكتب لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من قال المطاوعة يقال بغيته اي طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام الذي يتحسنه الخواص والعوام ويجري مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لكان ان يقال الحجر الذي سقط من سقف ووقع على راس عدو انسان ثم مات في ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس انسان اتفاقا والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء وللموت سبب اخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان اخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده وكذلك القول في الدواء المصحح او المزيل للمرض فانه يصح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها ما يفيد لها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما انه من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستعقبه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى اخره اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط اقول قضيتان اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك به وتباينتا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا بانه متخلص اي مستعيض فاظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل

اشارة والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان ما هو غرض فهو يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم تكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له في السافل الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان الباري تع انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلابد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل

الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تستبدع كاملة وهي مستفيدة الكمال لما فوقها **تنبيه** وفي نسخة **تتميم** كل دائم حركته بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فما جل عن ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري تع والعقول الكاملة في ابداعها لا تباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بتحريكها **وهم وتنبيه** اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الغنى الحاشين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بوجه اخر وهو ان الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن وكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضى الاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بما مر وهو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي استحقاق الذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجري مجريها في هذه الفصول

اشارة لا تجد ان طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانا وذلك هو العناية وهذه جملة سيهدى سبيل تفاصيلها لما بين ان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدوره بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقتضية في جميع الاحوال يعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول السبعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان الباري تع فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتالي بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض لا يقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به ينزهه وعدم الاتيان يوقعه في استحقاق الذم وح يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله تع لكبر علا

بالاراده

بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل
بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان النمط لما
كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان
الشيخ اختار من صفات المبدء الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما لا ايثار كله عنهم فيها ومعاينها دال الى
على نفي الغرض عن فعله وعدم الغنى لانه دل على ذلك تفسيره في الفصل الاول واثبت المطلب وحده في فصلين
بعد نفي شر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن
الفعل كان مستكملا ولما كان البيان متناولا لغير المبدء الاول من المبادي العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك
الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها مع انه تابع للارادة بين ان المبادي التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر
تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر
عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان
لا يكون عبثا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان
الثاني بمعنى المقدم فلم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا
فيه وان عنيت به شيئا اخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء
خطابية وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قولنا الباري تعالى لو فعل بالارادة
لم يكن عبثا بل يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا
بكل حصوله لم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء لا يكون
ثابتا ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا البيان اقناعي من باب الطامات او ليس مفوض الى من نظر في الكلامين

وانصف **تنبيه** قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية وتعلم
ان مبدء الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها
لو جعلها نفسا فكانت ارادته مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على
انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شيء
ما مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل كما لا انها حاضرة حقيقية ليست
جزئية ظنية ولا تخيلية وليست نسبة مثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسبة نفوسنا الى اجسامنا في ان
يحصل بها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تتممها لتطلب مبادي الكمال منه
ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق
بها الى ضرب ما من الاستكمال وفيه بحث قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق
وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اولا قصده
بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال المبادي العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزم من ذلك
اثبات العقول فبدء فيما قصده ببيان ان المبدء الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل
مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية
ان مبدء الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تتعلق بها امر جزئي الذي ينبعث الارادة

الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا تتصور الكليات
فتلك الذات اما ان تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا تكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى
بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلاثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون ارادته شبيهة
بالعناية المذكورة وقد تقرر في اخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو احسن واولى به والثاني ان
المراد الكلي كما ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكيات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون
شيئا واحدا اما موجود الطبيعة او معدومها دائما وانما الامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول
لا يجوز ان يقال كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ثم حصل او يقال كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له
بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما تكون
بسبب الغواشي الجسمانية وهي مبراة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه يريد امورا جزئية تتجدد وتتصرم
على الاتصال وقد يحصل الجسم ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا
بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال بنا وقد صارت بذلك
متحدة بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدء الارادة الكلية المطلقة
ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية منطبع في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤن او صاحب
ارادة كلية مفارق وقد تعلق بالسماء وانبعث منه صورة منطبعة فيها اليها الضرب ما من الاستكمال بواسطة جرم
السماء من الجوهر العقلي المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال فقوله ان كان اي ان كان صاحب
ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل
القطع والسر هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا

واحدا ليحصل الارتباط وتتم الحركة المتصلة **اشارة وتنبيه** ولا يمكن ان يقال ان محركها القريب
لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون اشبه محركاتنا عن عقلنا العملي يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي
التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي فنقول قد تبين فيما مر ان
التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه
اما جذب ملائم او دفع منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر
عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي
لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او يتألم
من محيل له فيغضب ايضا لان كل حركة الى لذة او غلبة على الغير توجد في الحيوانات متناهية فاذن هو شبيه
بحركاتنا الصادرة عن العقل العملي قوله ولا بد ان يكون لمعشوق ومختار اما لنيل ذاته او حاله او لنيل ما يشبههما
كل محرك ارادي فهو لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون
لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة الثابتة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد ان يكون تحريك السماء
لمعشوق ومختار وذلك المعشوق والمختار يكون اما شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن
محصل الذات وجب ان يحصل بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون
اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعها من كمالات الجسم ومع انما يكون الحركة لنيل ذات المعشوق وان كان

المعشوق محصل الذات فالحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان تكون تلك الحال حالا من المعشوق كمماسة او محاذاة او موازاة او ملاقاة لم تكن حاصلة فحصلت بالحركة وح يكون الحركة لينال حالا من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه وح يجب ان يكون مما يناسب ما ذات المعشوق او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وح لا يكون الحركة حركة لاجله هف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال الشبه ذات المعشوق او حاله فظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخ من ان يكون اما لان ينال ذاته او حاله او لينال ما يشبههما قوله ولو كان الاول لوقف اذا نال او طلب المحال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر اي ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حال منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا تكون حاصلة فيه لكان لا يخ اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان تحصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب المحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية بتصور بهاجوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية تستحيل ان تكون نحو شيء محال فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء محصل الذات خارج عنه ليس من شانه ان ينال فظهر ان المتحرك انما يريد نيل التشبه ثم لا يخ اما ان يكون تحريكه لنيل شبه يستقر لكمال ما فانه يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول مح لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر قوله فلا ينال الكمال الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون لخروج بالفعل لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب اي فلا ينال الشبه بكماله الذي هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب وكل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون لخروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب وفي ذلك ابقاء لكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المنصرم قوله فيكون المعشوق متشبها اما بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة واشحاعه عنه الخير الفائض من حيث هو تشبه بالعالي لا من حيث هو افاضة على السافل اول فيكون المعشوق يعني محرك السماء متشبها بنحو ما من التشبه وفي بعض من النسخ فيكون المشوق بفتح الواو وتشبيها اما يعني يكون ما اليه يشوق المحرك هو تشبهها اما بالامور التي بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث براءتها عن القوة واشحاعه عنه الخير الفائض اي في حال كونه واشحاعه عنه الخير من حيث هو تشبه بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان يرشح عنه الخير حال التشبه كما يرشح عن معشوقه وفي لفظة يرشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما تحته قوله ومبدء ذلك في احوال الوضع التي هي هيئات فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب يعني ومبدء ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار بالحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما تبين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيئات فياضة لان الاجرام النيرة يفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيات ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني الشما

مجري

مجري الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا تقرير ما في الكتاب فانما وسم الفصل بالاشارة في التنبيه لاشتماله على بيان ان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل تنبيه لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماويات واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها بالاخر تشابه لتشابه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الشيخ في الاول قد اشار في بعض الى ان المتشبه به في الجميع شيء واحد هو العلة الاولى واشار في مواضع اخر ان لكل فلك فلك بخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنسب الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسيذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبائع تقتضي وضعا معينا والا لكان التنقل عنه بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان تريد تلك الجهة والوضع الا ان يكون الغرض من الحركة مخصصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم فكل فلك سافل يتشبه بما يحيط به على ما سيأتي بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب قصورا فانما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفة وليس التشابه موجودا الا في قليل يعني في الممثلات بفلك البروج غير الممثل بفلك القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يستخرج كما لاته اللائقة به الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن اخر مدخل في ذلك فاذن المتشبه به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات قد دلنا على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة طريق على ما يجيء بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولاتها بالمهية كما يجيء بيانه فلا يكون كل هيولى قابلة الا لحركة خاصة والجواب عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده وهم وتنبيه ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان يتحرك الى اي جهة اتفقت فينال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان تطلب الحركة على هيئة نفاعة لما تحت وان لم يكن الحركة في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نفاعة ونحن نقول لو جاز ان يتوخى بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان يتوخى بالحركة ذلك ايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان يسكن سواء لديها الامران مثل جهتي الحركتين ثم كان ان يتحرك انفع للسافل اختارته بل اذا كان الاصل هوانها لا تعمل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك قال الشيخ في سائر كتبه ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر انه يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة

الغمر وكانوا سمعوه ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان تكون لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز
ان تكون لاجل معلول لانها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن
للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات كان لتختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد
اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجة سمت موضع واعترض له طريقان احدهما
يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال النفع الى مستحق وجب من حكم خيريته
ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكان حركة كل فلك ليبقى على كماله
الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما نقول
لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في
اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيريتها
والحركة كانت لا تضرها في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارت النفع
وان كانت العلة المانعة عن تصيير حركتها النفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة
موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم تمنع قصد الحركة وكذا الحال في قصد
السرعة والبطء قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل مقصود هو انقص وجودا من المقصود لان كل ما من اجله شيء
اخر فهو اتم وجودا من الاخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع
وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة تستخرج الكمالات من القوة الى الفعل
بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن
حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون
على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق
بين اصل الحركة وهيأتها بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون
الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية
الى اسناد هيأتها الى مثل ذلك قوله واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف
من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف
بسبب متقدم على ما يتاخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا
كثيرة قوله وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات في انها دورية هذه اشارة
الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به الابعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه
بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به الا شيئا
مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها
اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها بذاتها فتعليلها
بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها
والعلل قد تكون بعيدة وقد تكون قريبة فكان المتشبه به وايضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه
به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار العلة الاولى في الابعد

قوله
والجواب عن الاول تقريره انا نختار ان ذلك الواحد
متشبه به قوله لو كان كذلك لزم تشابه الحركات
قلنا لا نم وانما يلزم لو كان متشبها به قريبا وهو
بل هو متشبه به بعيد سلمنا ذلك لكن نختار ان المتشبه
هو مع غيره قوله فلا يكون هو متشبها به قلنا لا نم
فان المراد بالمتشبه به ما له مدخل في التشبه و
المتشبه الاول كذلك فانه علة
وجود المتشبه به فلو لا
وجوده لما وجد ذلك
محاكمات

ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى وما به تميز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي
هو موجود خاص والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان تكون لشيء واجبة لذاته لان المتصرم لا يجب لذاته فاذن
هي للافلاك ليست بحسب ذواتها بل بحسب شيء اخر هو المتشبه به واذا جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شيء اخر لا بحسب ذات
الفلك فان يكون استدارتها التي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء اخر اولى **زيادة تبصرة** الان ليس لك ان
تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرف بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه
ما دون هذا فكيف هذا وتجوز انه اذا كان المحرك يريد تشبها ينال منه على التجدد امرا ان يعرض منه في بدنه انفعال
يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما يعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق
بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانها تكون هيئة تشبه الخيالات
لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات
في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تادت الى حركات من بدنك ثم ان اشبه شيء
اخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاسمع قد تبين مما مر ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه اوضاعه من القوة
الى الفعل طلبا للكمال اللائق به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها تكون كمالات بالقياس
الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبدئه في خيرية ذاته بريئا من القوة لكن الكمال و
التشبه امران يقعان على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك ووقوع اللوازم فاذن ههنا شيء ما يحصل للمحرك
كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره مقيسا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى المبدأ المفارق اسم التشبه
والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصور
ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب
اليها منها مثلا كماهيات كثير من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار
في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الحيوانية
في الانسان التي هي المبدأ الاول لتحريك بدنه لا تتعطل عند معاناة نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل يتمثل فيها
صور خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا ما من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال
النفس كاضطراب بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك فشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك
انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعالات الحاصلة لنفسه من
تصور كمالات مبدأه المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة
للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى
ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي الجهد في التامل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن حرب الكتاب
فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية وانه واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك خفي قبل ان تعتبر احوال النفس
الفلكية فاجتهد وباقي الفصل واضح وههنا قد تم كلامه في غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك
مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادئ تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب اخر من البيان وذلك هو
مناسبة ما يأتي من الكلام لما قبله **تنبيه** القوة قد تكون على اعمال متناهية مثل تحريكات القوة التي للمدرة
وقد تكون على اعمال غير متناهية مثل تحريكات القوة التي للسماء ثم تسمي الاولى متناهية والاخرى غير متناهية

وان كانا قد بقيا الان لغير هذين المعنيين النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما
له او لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو نامي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض
للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته في الازدياد لا نهاية المقادير اعني
تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لا نهايته في الانتقاص لا نهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار
كالجسم او عدد كالعلل ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي
يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها على تقدير النهاية واللانهاية يكون فيه بحسب مقدار ذلك العمل
او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل
نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور
عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها
اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور
عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها
اكثر قوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض
اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد في المدة كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى
من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة
والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية
واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة او العدة فقط ولذلك مثل بالملك
التي تتحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التي تتحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهي وغير المتناهي
بقيا الان للقوى باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد بقيا الان لغير المعنيين يعني بقيا الان للكم او لما هو ذو كم **اشارة**
الحركات التي تفعل حدودا ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن متحرك موصل يكون في آن الوصول
بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا
زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا
والان الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الان الذي صار فيه موصلا وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان
السكون لا محالة يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات لبيان
ان الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول
واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات
والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير
مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا اليه في آن ولا يمكن اتحاد الانين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك
فيه واصلا ومباينا معا فاذا هما متغايران ولا يمكن تتالي آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول
بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك
الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافة
المتصلة التي يقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفا بان قال المباينة المتحرك للحد التي هي حركة

عنه انما تقع في زمان كالحركة فان عنوا بالآن المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول
لانه طرف للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك
بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان
بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المباينة
لا مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما
تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة الى حد اخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول
المتحرك الى الحد المذكور لكن لا تسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجودة في آن الوصول والميل من الامور التي توجد
في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث بعد
في آن ويبقى زمانا ما فلا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع الميلين المختلفين
في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير
هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدودا ونقطا والحد اعم من
النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة يفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة
الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ما يرجع عنه فهي قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقط بعد ذكر الحد
لان البيان في الحركات الاينية المختلفة بالتي تفعل نقطا هي نقط زوايا الانعطاف او الرجوع يكون اسهل واوضح
وان وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول
اليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما
ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين
اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار اخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول
موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الان واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل
المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى
قوله لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا وانما يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا
عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما
يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان
الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي
زمانا الى ان وجود الزوال في الآن الذي هو مبدء ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير
موصل في زمان اخر فلا بد من ان يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل
لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه لم يعدم فانه لا يزول الا واذا
اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان الايصال الذي هو معلوله فيه حاصلا ايضا وانما
لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المنفصل لان الحجة تتمشى من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بممتنعي الاجتماع لذاتهما
بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الاخر ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني
عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والان الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الان الذي

هنا فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع زمان بين الانين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان المبل الثانى لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لانحالة لان سبب الحركة اعنى الميلين معدومان وههنا قدتم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على امتناع تتالى الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل لان الانقضاء الآن زمانيا والثانى يقتضى ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالى الانين قال واجاب الشيخ عنه فى الشفا بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هنالك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه فى جميع الزمان الذى بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الان حتى يقال انه فى جميع الزمان الذى بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس فى جميع الزمان الذى بعده لكان جوابه ان آن ابتداء الزمان الذى هو فى جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشئ بصفة فى زمان ويكون فى الآن الذى هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشئ او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول ح يحتمل الانقسام ففى الجزء الاول عنه مثلا ان لم يحصل شئ لم يكن الحصول فى كل ذلك الزمان بل فى بعضه وقد قيل فى كله هف وان حصل شئ وكان الحاصل هو الذى يحصل فى الجزء الثانى بعينه كان ذلك الشئ فى الجزء الاول غير معدوم ما هو مع وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شئ على التدريج بل حصول اشياء كثيرة فى اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالى الآنين الثانى لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الان حاصلا فى جميع الزمان الذى بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللاامساس حاصلة فى الزمان الحاصل بعد آن المماسة مع انه ليس لزمان اللاامساس طرف غير آن المماسة وح يكفى هنالك آن واحد ويبطل الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشئ الذى له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا فى زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم عن ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة فى اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست مؤلفة عن اشياء كثيرة بل هو شئ واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء فهى قبل عروض القسمة لا تكون اشياء واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد فيه ذلك الشئ فى ذلك الطرف لان وجوده ممتنع الحصول فى طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه فى اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شئ وهذا الاعتبار لا ينافى الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما فى طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما فى زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى انه يوجد فى ذلك الزمان آنا الا ويكون فى ذلك الشئ حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا فى الان الذى هو طرف حصوله مثلا كالكون فى التربيع والى ما لا يكون حاصلا فى ذلك الآن كاللاوصول وككون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل فى زمان وفى طرفه او فى غير طرفه ولذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل فى جميع الزمان الذى يكون فى ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هنالك صادق على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست موجودة هنالك فصادق على نفس الخط

المتصل واما الحكم بانها ليست موجودة هنالك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفيه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثانى ان ذلك يقتضى ترتيب الحجة المشهورة المذكورة فى صدد هذا الفصل ولا يقتضى ترتيب الحجة التى اعتمد الشيخ عليها فان المماسة التى لا يكون لها سبب الموصل موجودا فيها لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسبب الباقى من الموجودات التى تحصل فى ازمنة دون اطرافها ولاما لا يوجد الا فى اطراف الازمنة ولا مما تكون هويته منطبقة على ازمنتها فهما اذن مما يوجد فى الازمنة وفى اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة فى الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد ترتيبها فى الشفا والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر الحركة الموصلة وثباتها الى وجوده فى آن المماسة وسببه توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثانى بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما فى زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وفيما مر من الكلام فى كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله فكل حركة فى مسافة تنتهى الى حد ما تنتهى الى سكون فتكون غير الحركة التى بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هى التى بها يستحفظ الزمان المتصل وهى الدورية لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع فى المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة فى مسافة تنتهى تلك المسافة الى حد وتنتهى تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهى غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذى هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التى هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التى لا تختلف تكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل لانها الوجوب تناهى المسافات المستقيمة فاذن هى وضعية دورية واعلم ان القائلين بنفى السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث تصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شئ واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله فى الاتصال الوحدانى فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائمة ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار **فائدة** انما يجب ان يصير ما غير موصل ولا يجب ان يصير ما يقولون ههنا مفارقا لان الحركة والمفارقة التى هى الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول لحركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا واقع دفعة هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون فى حججهم التى حكيناها عنهم اعنى التى ذيفها الشيخ عند اثبات الآن الثانى ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من بنا زعمهم فى مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل فى زمان ولا يوجد فيها شئ هو اولها لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يصير المتحرك مفارقا اى مباينا فى آن بل يجب ان يصير المتحرك غير موصل بعد ما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا فى آن فان كون الشئ غير موصل قد يقع فى آن كما يقع فى زمان وما ذكره الشيخ فى الشفا وهو ان الحجة المشهورة

لا تصير صحيحة ان بدلت لفظة المباينة باللاامتناهية فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما توهم فسادها اذا لم تكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة هذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسئلة **قال تذنيب** فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية فقد عرفت في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي تكون على اعمال او حركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان يتعرف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة والعدة **اشارة** اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما ما من مبدء نفرضه حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك من المبدء المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر فيصير الجانب الاخر متناهيا ايضا هذا محال يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما اخر من مبدء مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما اخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدء المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا مما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل الا انه يتبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني ومما سياتي ولما كان مبدء التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض لا نهاية فيه وكان النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هف فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم مما اخذ منه الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان تكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوة الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه بتجويز ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطوء ح لا يلزم منه انقطاع احدهما مندفع لان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة على ما مر ثم اورد عليه سؤالا اخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها

ردالشيخ

رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا للتناهي قال وللقائل ان يرد عليه ههنا بما رد به هو عليهم وهو ان يقول ليس للحركات التي يقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل الشارح وللسائل ان يعود فيقول انتم انما تستدلون على تفاوت القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وح يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في اخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بهما وباللانهاية معا في النظر الاول اذا اختلفت جهتا تينك جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مرتبا في العقل او في الخارج مقدارا كان او عددا فيكون لا محالة له امتداد او جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احدهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذ قد تقرر هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لا متدادها مبدء واحد بالفرض وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان بحسب طبايع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع الي بالفاظه حتى انظر فيها **مقدمة** اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات وليها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا يمنع عنه بل كان ذلك للقوة التي له كما مر فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا معا سواء في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه **مقدمة اخرى** القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا ولا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محالها على ما سياتي في

المقدمة الثالثة وهنالك يستبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعة بحسب الفواعل لا غير **مقدمة أخرى** القوة في الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر ان يتيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية بتجزيتها والفاظ الكتاب واضحة **اشارة** نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل وقوله وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر و اقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس زيادته جسميه في القدر يوثر في منع تحريكه حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت هيهنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله فان حركا جسميهما من مبدء مفروض حركات بغير نهاية غرض ما ذكرنا تقرير البرهان بالخلف على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل كما مر وقوله وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاته على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في الحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن هيهنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم المحال من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في هذا الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بشيئيه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم ماخذا من الموضع الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص منه ولا مما يجب ذلك لانه لم يعم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبايع بسائطها على ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود هيهنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولاتها مبدء للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده **تنبيه** فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية فقد بان

فيما مضى

فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة اما عقل او نفس والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاول ان يخرج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا لا احتاج لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات لنفسها من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول قد جعلت السماء متحركة عن مفارق وقد كنت من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية فجوابك ان الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية قد تبين في الفصل الثاني من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وهيهنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدء من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدء بعيدا فهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابه الى سائر العلل مبدء قريب وبه ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا سببين **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر من ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدء الاول ويفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئية وانما يمتنع في الاجسام احد هذه الثلثة فقط معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك فيكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هف ونبه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وح لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة المحركة لا توجد الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري يكون كل حركة علة لتجدد حال

وكل حال

وكل حال علة لتجدد حركة فيحصل التجددات في المحرك والحركات في المتحرك فاذن لا بد من محرك يتجدد احواله وليس هو بعقل ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية على غير المتناهي بحسب انفعالا لا افعالا عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيها الا بسبب انفعالا لا انه واضاله **اشارة** فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية ينبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تاثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التاثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا فبيان الكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح **استشهاد** صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فتغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد تتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اي بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم تستجز ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء حال الوضع ومو ضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه قدم في بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماويات واحد وان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع اخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك اخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى والعقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين يتحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالا في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الافلاك دون النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ في هذا الفصل عليهم بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان ينتجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جميع القولين وانتاجهما والثاني اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرر لدى ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن المحركات السماوية ذات تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض وشبه النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض ونفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظ واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور وانما يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة

والاسكندر

والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومتشوقا يخصها وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق مفارق **اشارة** الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده ذو اثنان او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحد منهما اولهما معا ولا يكونا معا عما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اوفي جزئها العقلي بريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة في اثبات العقول وتقريرها في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون مؤلفا من شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول ايضا انه ليس ولا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة توجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او توجدهما معا ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم ولا نفس متعلق بجسم بل هو عقل محض وانت فقد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي محركات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك الفلك هو اول الافلاك او في جزئها العقلي ان لم يكن محركا للفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة عن القوة **تنبيه** قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد هذا الفصل مشتمل على اربعة مطالب اكثرها مما مر بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها هيهنا تنبيها وتذكيرا على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي اخر الفصل ترغيب على تعرف عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فتنقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي استناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لا يرجى زواله لبعد

ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والى جزئية ينفصل الكلية اليها فالقدماء
اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز الارض
واحدها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه لا بد منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا
وهذا الفلك هو ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور وان كان فيه خلاف
ايضا والمتاخرون زادوا فلكا اخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان
الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب
طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءا وبعدا وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الاجسام
اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمنشورات والحلق والدفوف وامثالها وجعلوها منضودة في جوف يشتمل عليها وهو
نحو فلكه الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين باسترخاء اوتارها عند الرجوع وما يقابله
عند الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك وادباره من غير اسناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا
كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد
اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه والمتاخرون
المتقنون لارصاد بطلميوس الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه
مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على ساير افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك الجوزهر
يحيط بفلك اخر له يسمى المائل وهو الذي يشتمل على ساير افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عن
الممثل او المائل يماس محدبه محدبهما ومقعره مقعرهما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا
اخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض
ذروة واقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها تكتفي باحد الفلكين اعني خارج المركز او التدوير من غير رجحان
لاحدهما على الاخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطلميوس راى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والثوابت
مركوزة في تداويرها بحيث تماس سطوحها سطوح التداوير على نقط والشمس مركوزة في خارج المركز وزادوا
لعطارد فلكا اخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال ساير الممثلات على
امثالها وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير
المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين
اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير ويتحرك
الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية
البطيئة ويحرك ما دونها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا
تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات الافلاك
الخارجة المراكز والتداوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور
في كتب الهيئة وبقية الحركات العرضية الموجودة للتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة
المقتضية لتناقص البعد بين منطقتي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة
الى اثبات اجرام اخر يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدة من الافلاك ينبغي ان يثبت

قوله
كالقائلين بالمنشورات المنشور شكل مجسم
يحيط به ثلثة سطوح متوازية الاضلاع
ومثلثان فقوله الا القمر يخرج ممثله
عن فلكه الكلي فلا يكون فلكا
كليا ولا جزئيا
كما لا يخفى

مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الاراء لم تتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو القول
المجمل في عدد الافلاك قوله ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز
او خارج المركز او فلكا غير محيط مثل التداوير او كوكبا شيئا هو مبدء حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك
في ذلك عن الكواكب فان الكواكب تنتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان يتحرك لها اجرام
الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك اذا تاملت حال القمر في حركته المضاعفة واوجيه وحال عطارد
واوجيه والتدوير لو كان هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب وجريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك
وهذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال ويلزمك
على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب
منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة يتعلق بالكوكب اولا لتعلقها وبافلاكه بواسطة الكوكب
بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسطه فالقوة المحركة منبعثة
عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية بعد ذلك وعلى هذا التقدير يكون
النفوس الفلكية تسعا اثنتان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان
كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية
على انفسها كما اثبتوا لافلاكها فان حكمهما في وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا
شيء غير محسوس فيما فوق القمر واما القمر فان لم يكن محوه خيالا ابتدائيا بالانعكاس كما يرى من الاث
وفيما فرضه اواجسام موجودة واقعة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات على حالة
لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته
وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا الراي عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ
حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبدء حركة مستديرة على نفسه
لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب ويؤكده ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز وكذا
والكواكب مختصة في الابداع بصور كالية زائدة على صور الممثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه
عند القوم وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه فان القول به يكثر الحركات المقتضي
لتكثر المحركات المبني عليه وانما نفاه بشيئين احدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام
على الاجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب تنتقل حول الارض الى قوله
لا بان يتحرك لها اجرام الافلاك والثاني برهان جدلي وهو ان الرصد والاعتبار دلا على موافاة
مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين
وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه
في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور الا ان اوجه العقربي يكون ابعد من
الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجيه متشابهان ومن فاته حضيضه ايضا مرتين على التناوب وهو
عند كونه في اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل التدوير حركة بل كان التدوير هو
الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج

كل يوم اربعة وعشرين جزءا وكسر جزء من ثلثمائة وستين جزءا من المحيط ويحمل التدوير معه والمايل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه فيذهبا قلهما بمثله من اكثرهما فضلا لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا ولما التقدير الالهي قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين صار الاوج مايلا لاحد جانبي الشمس على بعد احد عشر جزءا وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير مايلا الى الجانب الاخر على بعد ثلثة عشر جزءا منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي يليها المركز منه ايضا وكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنى عشر جزءا وكسرا ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب الاخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور ووافى المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور واستقبله الاوج من الجانب الاخر فوافاه في استقبال الشمس وكان في التربيع الاخر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز اعني المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية في زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالي قدر مسير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الالهي مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف مسير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركتين بمثله من الاكثر فضلا مثل مسيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب الاخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويي البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الادنى اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد في وصولهما الى الاوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها فاذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم منه الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقال لذاته او بالعرض او بهما ثم قال لا يقال انا نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى وللرحى وقفة حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة يتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة تساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة يتوسط تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس

ساير المتزجات فاذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكما تكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات المختلفة تكون بالقياس الى متحركاتها الاولى بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن محال قوله ونعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية متشبهة على قياس واحد ونعلم انه ليس يجوز ان يقال ما ربما يقال ان السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المتشوقة كما مر وانما ثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي كما مر والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق ينقطع به الاحتياج وهذا الراي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده الى بقراطيس القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما ربما يقال اشارة الى انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا الراي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك واذا ثبت انها انما تتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها فضل مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون العقول المتشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحدة واعلم ان الحق المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل منه اما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعه دليل قوله ونعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا لانها ليست من طبيعة واحدة بل هي طبايع شتى وان جميعها كونها بحسب القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام الفلكية بطبايعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والاين والحركات التي هي مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد وجميعها متشاركة في امتناع قبول الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الاين والاشكال الى غير ذلك المقتضى عنه بجنس يشتمل عليها وهي انها بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة قوله فبقي لنا ان ننظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا نتوقع بيان ذلك هذا هو بحث على تعرف المبادي الفاعلية لهذه الاجرام اهي اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك هداية اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار متخصصا بذلك التخصص فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبر حال المعلول مع وجود العلة وجدنا الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي لعلة كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا يخ اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه وذاته فهو يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلته فالخلا غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات علة لما تحته وللمحوي فيه قال الفاضل الشارح هذا الفصل

مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ان يبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات
عللا لشيء من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور
الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول اولى والمقصود من هذا الفصل بيان
امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوي وكانت علية
الحاوي على تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم
او عما يحل في جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة للمحوي طريق خاص وهو
استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه وسماه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة احوج الى الهداية من
سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة
لشيء الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم يكن اشخاصا معينة لم توجد في الخارج والثانية
ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده متأخرين عن وجود العلة
فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حال الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب كان من شانه ان يجب فهو
ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن
ان ينفك احدهما عن الاخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان
انفكاكهما ونقرر الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصا لما
بيناه في المقدمة الاولى وح كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما
بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا
يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة
لكنه في جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هف فاذن الحاوي ليس بعلة للمحوي
واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره
هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوي هو نفي ما يتصور منه فان المحوي من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع
ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك
به وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كونه معا اعني وجود المحوي واجبا بغيره وذلك لان ذلك
الغير الذي يقيد وجود المحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب
عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي والحاصل ان المحوي يكون واجبا بغيره اذا لم
يكن معلولا للحاوي اما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ
اذا وضعنا جسما الى قوله ذلك التشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله
وجد بها الامكان متصلة هي اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اوردنا اليها كليا غير متخصص بهذا
الموضع تمهيدا لايراده متخصصا وقصدا لمزيد الايضاح وهذا التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجوب
والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي
هما معا استثناء للتالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي متخصصا
بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم

في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا فقال فلا يخ اما ان يكون عدم
الخلاء واجبا مع وجوبه اي مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي
واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هف وان كان عدم الخلاء غير
واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هف فاذن ليس شيء من السماويات
علة للمحوي وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما قرره
اولا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار
على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعدها فاقتصار
عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يجعل بالحاوي المتشخص مكانه لم يجب الخلاء ولا
لعدمه اعتبار معه ثم لو قدرنا انه افاد ذلك لصار البرهان مقتضيا لامتناع استناد شيء من الاجسام الى علة اصلا
لانه يقتضي كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول
بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضي ثبوتا للخلاء الممتنع
بذاته فلما تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما اورد في المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا التشخص
الحاوي الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا ثم يضم هذا الى قوله
فلا يخ اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى اخره فان بذلك يصير تقريرنا الى المتصلة متقدما على تقرير الاستثناء
ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتأخير انما وقع من غفلة
النساخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم بكون ما مع المتأخر متأخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم
متقدما والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي عندهم فتقدمه على المحوي بالذات يقتضي تقدم
الحاوي ايضا عليه فجوابه ان المعية متنوعة الدلالة المعية في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين
مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما عن الاخر من حيث
ذاتيهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر كما مر في النمط الاول

قوله واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن
لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم الثاني وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر
ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة
او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان
الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد مما من شانه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة
والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي ثم ذكر
انه ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سيأتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم اخر ولفا...
الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه
لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه
بوهم واما كونه غير ممكن فعلله بما سيأتي والمبرهن ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته

وهم وتنبيه ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد لك من ان تقول انه

يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوى قد يعرض هيهنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل الحاوى وجودا عن علة قبل وجود المحوى فاسمع واعلم ان الحاوى انما كان وجوده يصحب امكان المحوى اذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حين يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملاه ان كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذى فيه لانه ليس هناك سبق زمانى اصلا واما الذاتى فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل يكون مع العلة بل نقول ان الحاوى والمحوى وجبا معا عن شيئين تقرير الوهم ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك تجعل الحاوى معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوى فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوى وعلة المحوى صادرين عن علة واحدة او عن اثنين و يلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوى لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوى علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد فى قوله فلا بد لك من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوى والمحوى او لزوم علتيهما عن واحد او عن اثنين فقيل لو كان الحاوى والمحوى او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوى وجود قبل وجود المحوى ولا لعلة الحاوى قبل علة المحوى فلم يمكن ان يتوهم للحاوى تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه هيهنا بان يكون لعلته تقدم على علة المحوى وح لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد وان فسر على ما قررناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوى وعلة المحوى عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضمر فى كون الحاوى والمحوى عن واحد ان يكون احدهما بتوسط دون الاخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول فى حله اختلف القائلون باستناد السماويات الى مبادئها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى وانما يختلف صدورها عنها بحسب ترتب العقول التى هى شروط يتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوى لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوى وقال بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهى العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوى والمحوى عن واحد او عن اثنين ان لم يكن من شرائح تمام كان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوى يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه ان الوهم ان يقال تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوى علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذى هو مكان المحوى وعدم وجوب ما يملاه معه حتى فى ذلك الحين يكون المحوى معلولا اما اذا لم يكن الحاوى علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب ذلك فانه مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم الا ان يكون التقدم زمانيا اما الذاتى فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتى هيهنا هو احد قسميه الخاص بما هو العلة الا الذى يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور هيهنا فان المحوى لا يستلزم الحاوى بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتاخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوى وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط بذلك

وهم وتنبيه ولعلك تزيد فتقول اذا خرج على الاصول التى تقررت انه قد يوجد عن غير جسم حاو واخر غير جسم يوجد عنه هذا الاخر المحوى فيكون وجوب الحاوى مع وجوب لغير الجسم الاخر

بالذات

بالذات ولكن المحوى معلول لغير الجسم الاخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الاخر كان ممكنا فيكون فى حال ما يجب الحاوى فالمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر الذى هو علته وفى ذلك القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرضه تحدد الحاوى فى باطنه ثم تحدده الحاوى لا سبق له على المحوى فليس كل ما هو بعد مع شئ هو بعده لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ولا معلولية لم يجب قبلية ولا بعدية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان هذا الوهم هو الوهم المذكور فى الفصل السابق مع زيادة بيان وهى ان الحاوى والعقل الذى هو علة المحوى لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوى ليس مع وجوب احدهما الذى هو علته واجبا فلا يكون مع وجوب الاخر الذى هو الحاوى ايضا واجبا وح يعود المحذور والتنبيه للجواب هو الذى سبق مع مزيد ايضاح وهو غنى عن الشرح **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الحاوى والمحوى معا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبى الوجود فخلو مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشئ ولا امكان ان لم يملأ كان خلاء انما يعرض بالعرض اذا كان تحدده فيلزم مع تحدده ان يكون الحد محيطا بملاء او غير محيط بملاء فيكون خلاء هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه فى اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى **اشارة** وهذا القول واحد بعينه سواء نسبت التقدم الى صورة الجسم الحاوى او نفسه التى تكون كصورته او الى جملته اى البرهان المذكور على امتناع كون الحاوى علة للمحوى قائم سواء جعلنا العلة صورة الحاوى او نفسها التى تكون مبدء لصورته او تكون هى كصورته او غير صورته او جعلنا العلة جملة الحاوى فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا تكون علة واى هذه الاشياء يفرض علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجميع **ثم تنبيه** قد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانت اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصورة القائمة بالاجسام والتى هى كما لها انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشئ وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى يوجدهما او لا فيوجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور ما يتجدد عليها او اعراض لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات علة لما يحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوى علة لحاويه وكان الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللا بعضها لبعض مما يقبله الاذهان بسرعة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان الحكمان الاولين غير برهانى ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم اخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبنى على مقدمات احدها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه بها يكون موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ فى النمط السابع على ان علم البارى بغيره صور فى ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشئ الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا معا لشئ واحد فان الفاعل يجب ان يصير عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد اخر بالوجوب والامكان معا واما انا

المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم
فاعلة لجسم اخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن
التعليل بذلك باطل واما قول الشيخ نص على ان علة بعض صور في ذاته فان كان على ما ذكره كان الشيخ ان يقول ا
كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا يصح ان يقارنه صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين
شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثاني قابلها على ان الحق في ذلك ما سنذكره
في موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان
الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام كالصورة الجسمية والنوعية وهي كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك
ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بوساطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن
اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها
وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم
بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا
لذلك الجسم ولم تكن نفسا لذلك الجسم هف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة
ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع المقدمة
الرابعة ان علة الجسم تكون او لا علة لجزئيه اعني مادته وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات
نعود الى المتن ونقول قوله الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام
والتي هي كمالية لها بعض النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى المقدمة الثانية
وقوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى توجد
او لا فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام
نتيجة وهناك يتبين امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر
لصور ما يتجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصور في الاجسام الاخر وذلك بان يجعل موادها معدة
لقبول صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ما يجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية
تتجدد على تلك المادة او تجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا يفيض على الاجسام من علل مفارقة
عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك
كالشمس التي تعد الاجسام للتسخن وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها وهذا الفصل اخر
الفصول المشتملة على اثبات العقول هداية وتحصيل قد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة
وانه ليس واجب الوجود الا واحد فقط لا يشارك شيئا اخر في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير
الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة وقد
علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدء لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدء للجسم الا بتوسط فيجب
اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر
بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر
مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مر ان واجب الوجود غير مقول على كثرة قولا الاجناس او الانواع فاذن

هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها وانها معلولة للاول فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان
مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير جسمانية وامتناع
كون الواجب مبدء الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان
المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد
والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفائدة وسم الفصل انبها بالتحصيل زيادة
تحصيل وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتبها ويلزم الجسم السماوي عن اخرها لان لكل جسم سماوي مبدء
عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب انه يكون الاجرام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار
بازاء الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات هذا الفصل
يشتمل على ثبوت حكم اخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدء الاول مع
صدور السماويات مبتدئة بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية
منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان تستند الى غير العقول نازلة في استفادة الوجود منها الى عقل الفلك
الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير
ولا بوجوب توليها في علية الافلاك المتوالية ولا بمساوات العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة
مع الافلاك وبانها لا تكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية
ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم هو به سخيف زيادة تحصيل
فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة
عن المبدء الاول فبدء بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه وهو جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك
لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة
صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد
يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في بادي الراي بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
يقتضي ان فهم على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدء الاول شيئا واحدا او
ذلك الواحد واحدا اخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للاخر اما
على الولاء او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض
معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا
تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات
مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض
والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله ومعلوم ان لا اثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين وتكثر الاعتبارات
والجهات ممتنع في المبدء الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات
متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن معلولاته
فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها الى غيره بالاجمال وبقي ههنا بيان كيفية
تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل وتقدم لمقدمة فقال

اذا فرضنا مبدء اول وليكن آ وصدر عنه شئ واحد وليكن ب فهو في اولى مراتب معلوله ثم من الجايز ان يصدر
عن آ بتوسط ب شئ وليكن ج وعن ب وحده شئ وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر
وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شئ اخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجايز ان يصدر عن آ بتوسط
ج وحده شئ وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د معا خامس و
بتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر
وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر
عن السافل بالنظر الى ما فوقه شئ واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة
اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية
له فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن
المبدء الاول شئ كان لذلك الشئ هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم
كونه ذا هوية ما فاذن هيهنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني
هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدء
الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست
المهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها واذا قيست
لا وحدها بل بالنظر الى المبدء الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها
مع النظر الى المبدء الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من المهية والوجود بالامكان والوجوب في ايضا
اذا اعتبر كونها الوجود الصادر عن الاول وحده قائما بذاته لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبرت ذلك
مع الاول لزم ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات
وتعقل للمبدء واحد منها في اولى المراتب هو الوجود وثلثة في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته
للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدء الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثتها
وهو الامكان والوجوب المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها
عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور
تضمنا والتزاما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا الواحد والهوية والامكان يشتركان
في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما حاله
في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدء يشتركان في انهما حاله المستفاد من مبدئه فهذه
الاحوال الثلثة هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل والاولى والثانية يشتركان في انهما حاله
في ذاته والثالثة يمتاز عنهما بانه حاله بالقياس الى مبدئه وهما المرادان من قول من ذكر التثنية واذا
تقرر هذا فلنرجع الى ما في شرح المتن ونقول قوله فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي
وجرم سماوي يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك
بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره ولكن ان كان اول
الافلاك هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا

يكون

لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا تبلغ عددا يمكن استناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل اخر بعد العقل
الاول قوله ولا حيثيتي اختلاف هناك الا ما لكل شئ منها انه بذاته امكان الوجود وبالاول واجب الوجود
وانه يعقل ذاته ويعقل الاول اشارة الى ان استناد الكثرة الى العقل الذي هو المعلول الاول لا يمكن الا من
من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما
معا والحيثيات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير وقوله فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده وبما له
من حاله عنده مبدء الشئ اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدء ووجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه
وهو افضل حالتيه المذكورتين التي بهما صار مبدء لعقل اخر قوله وبما له من ذاته مبدء لشئ اخر اشارة الى حالته
في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بهما صار مبدء للفلك قوله ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو
مقوما من مختلفات اشارة الى امكان كون المعلول مشتملا على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة
هو الى العقل الاول مع جميع ما لزمه لا الى ما يكون منه في اولى مراتب المعلولات وحده فان ذلك شئ
واحد كما مر قوله وكيف لا وله مهية امكانية ووجود من غيره واجب اشارة الى المهية والوجود اللذين لم يذكرهما
من قبل وانما ذكرهما هيهنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامهما
للاوصاف المذكورة قوله ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدء للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدء
للكائن المناسب للمادة اي ينبغي ان يستند ما يشبه العقل الذي يحته الى حاله التي له بالقياس الى مبدئه و
ما يشبه الفلك الذي تحته الى حاله التي له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكماله الفايض عليه عن مبدئه بالصورة
اشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها ثم صرح عن ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذي يجب به مبدء
لجوهر عقلي وبالاخر مبدء لجوهر جسماني ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للاخر تفصيل ايضا الى امرين يصيران
سببا للصورة والمادة جسمانيتين الى تفصيل حاله في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة
والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدء لهيولى الفلك التي يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبا
لثاني صار مبدء لصورته التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عدميين
في ذاتهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة
على الوجود من حيث العقل متاخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه ومتاخرة
عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدء في الترتيب كان للصورة تقدم العلية
على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية
قد تحيروا في هذه المسئلة وافضى الجهل بها الى تجهيل العلماء المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد
شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة
الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدء الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته وهذه
مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له
على الاطلاق فان تساهلوا في نقاليهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يستندونه الى العلل الاتفاقية
والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن في ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه ثم تفاضل الشارح

من نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا
الكتاب في ساير كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب
وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الحجة غير لايقة بهذا الموضع اقول
الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا للعقل الاخر في موضع من كتبه التي وصلت الى كالشفا والنجاة والمبدء
والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله الاول الموجب لوجوده مبدء لعقل اخر
ولعله في كتاب اخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقل النفسه مبدئين لفلك
فعلى ما ذكره ولا منافضة بينهما كما مر واما الحجة التي ذكرها ان كانت هي لا تدل في هذا الموضع على قصور بل لعمري
قد كفى للشيخ بحجته في موضع خرست السن الفصحاء في فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة
من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا تصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية
او امورا مشتركة متساوية في جميع المهيات وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم
كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات بحسب احوال العلة الموجدة
بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل هي مما
يقع على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما
من مختلفات والا لكان الاول لعلة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع ما لانه
فانه اول ما صدر عن الاول بالاولية ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شي من لوازمه
فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح فلا
منافضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفا في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون
عن شي واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدء قوامها بل يجوز ان يكون
الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه
لذاته شي وبمشاركة ذلك اللازم شي فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة
هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول
لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول
مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم
قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله
اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو
جعلت مبدء لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدء للكائن الصوري
والاشبه بالمادة مبدء للكائن المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه في ساير كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف
مع انه هو الذي قال في برهان الشفا واذا رايت الرجل العلمي يقول هذا اخس وهذا اشرف فاعلم انه مخلط فليت شعري كيف
استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية اقول اذا استند سببا احدهما اتم وجودا
من الاخر الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم اتم وجودا من السبب الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان
المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع علمي وله نظائر كثيرة لاجلها قال الشيخ في ساير كتبه

في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي البري عن الامكان
لا يتبع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدئها اعني الطبيعة
الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة
عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك وكيف هو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك
من تفاصيل الامور كما ذكره مرارا في كتابه بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك
على سبيل الاولوية فقط وساير اعتراضات الفاضل الشارح يجعل بما مر **وهم وتنبيه** ولا يرد اذا
قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل
يوجب وجود مختلفات يتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا تقرير الوهم ان يقال اذا كانت
الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا
على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده
بان يقال انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة تقتضي صدور
عقل وفلك معا فان الموجب لا ينعكس كليا ولعله في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى
تكون متفقة المقتضيات **ثم ذكر** فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا
عقليا وجرما سماويا وكذلك من ذلك الجوهر العقلي حتى تتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه
جرم سماوي لما كان الابداع ايجاد شي بلا توسط الة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي
اوجده الاول تعالى من غير توسط شي اخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط
واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام
السماوية ليس الا عقلا واحدا على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك
وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدء الاول بتوسط العقل الاول كلام
مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدء الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يبين
دعواه ببينة بل قد كذبه بتخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما فسر
به هذا الفاضل مفسرا بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان
العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك ساير المعلولات التي لا تستند الى شي غير عللها القريبة ولم
يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك يتبين ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامه ليس
بشي وباقي الفصل ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول و
الافلاك والغرض منه اعادة تصور الجميع معا **اشارة** فيجب ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة
عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار ما
ما لم يقترن بها الصور يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مباديها وبدء بالهيولى المشتركة
للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه ينتهي العقول
ويعرف بالفعال فنقول لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف
الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا

على نوع من التغير والحركة لكن ليس هناك شئ يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فان وجب ان يكون للاجرام
السماوية ضرب من التاثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة
وكان كل واحد منها قابلا للتغير والحركة في حده وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف في الاجرام السماوية
وان يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية تشترك في الطبيعة
المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تاثير في وجود المادة
المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدء تهيؤها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة
اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان تكون عللا لمواد اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة
المشتركة في النوع او الجنس لا تكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين علة لذات واحدة بل يكون بارتباط
بواحد يردها الى امر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه
بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها
على جهة الفعل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه لكن
لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور كما مر بيانها
في النمط الاول فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم اخر وههنا قد جعلتم الطبيعة
الجسمانية جزء من علة مادة جسم اخر اجبنا بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة اصل وجود المادة
بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في حده كما مر قوله واما الصور فتفيض ايضا من
ذلك العقل ولكن تختلف في هيولاها بحسب اختلاف استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة لما
فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدئها اشتغل بذكر الصور وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل
ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة
من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا اختص المادة تاثير من التاثيرات السماوية
بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة منه فجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض
عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة
معداتها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبة لذلك الامر لشئ بعينه اولى من مناسبته
بشئ اخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول
العام لتشابهت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف ايضا ينسب الى
جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة الا لامر اخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن
لابد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثال الماء اذا افرط التسخين فانه مادته بذلك
تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية فهذا هو الاستعداد فصار من
حقها ان تفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية وهذا هو الاستحقاق قوله ولا مبدء
لاختلافاتها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز ما يلي جهة المحيط وباحوال تدق عن ادراك
الاوهام تفاصيلها وان فطنت بجملتها وهناك توجد صور العناصر يريد ان يشير الى سبب اختلاف
صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدء ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة

تلي المركز مما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي
واما التفصيلي فهو مما يدق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا
العلم يعني الكندي ومن تبعه تبعه قالوا ان الفلك لانه مستدير يجب ان يستدير على شئ ثابت في حشوه
فيلزم من محاكته له التسخن حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا
وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض
وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الرطوبة فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد
والذي يلي النار فهو احر فهذا سبب كون العناصر ثم قال الشيخ ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي
ان يكون الوجود والجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون
ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن به صورة اخرى فان
الابعاد تتبع في وجودها صورا اخرى لسبق الابعاد وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من
البرد فيه بل الجسم لا يصير حيا بحيث يتبع غيره في الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت
طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون
قال والاشبه ان يكون الامر على قانون اخر وهو ان يكون هذه المادة التي تحدث بالشركة يفيض عليها من
الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها ما يهيئها الصورة جسم بسيط
فاذا استعدت نالت الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك سبب يوجب
انقساما من الاسباب الخفية علينا قوله ويجب فيها بحسب نسبها من السماويات ومن امور منبعثة من السماوية امزجة
مختلفة الاعداد لقوى بعدها وهناك يفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي
هذا العالم اراد ان يشير الى اسباب الامزجة التي هي مبادي التركيبات فذكر انها انما تجب بشيئين احدهما النسب
العناصر من السماويات والثانية امور منبعثة عن السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية
لاضائة ذلك الموضع وبتوسط الضوء لتسخينها او بتوسط السخونة لتخلخل الجسم المتسخن او اصعاده وبسبب التخلخل
او الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات
فكالهيئات الفائضة على الطبايع والصور والنفوس التي لها بصلة الاتصال عنها فانها امور تنبعث عن الصور
الفلكية التي هي مبادي حركاتها فيصير هذه الصور بسببها افعالا في موادها وموادها غيرها واذا صارت فعالة
صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض كما يشاهد من القوى الغاذية فصارت عللا للامزجات
واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماويات ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن
السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها لان تكون مبادي
افعال تخصها وبعد حصول الامزجات عن هذين الشيئين تحدث المزاجات المختلفة وتستعد بحسب قربها
وبعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك الصور
والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني قوله وعند الناطقة يقف ترتيب وجود الجواهر
العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالالات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها
على سبيل الاقتصاص فان تاملت ما اعطيته من الاصول تهديت سبيل تحققها من سبيل البرهان نشير الى

ان اخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلى هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول لان
ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا فى اول ابداعه بريئا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان
موجودا بوسائط كثيرة محدثا بحدوث مادة كان كاملا متاخرة عن وجوده وكان محتاجا الى الاستكمال فى افاضة
الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وبما يليها من الاجسام التى بعدها القبول تلك الافاضات فلما
انتهى الى اخر المراتب قطع الكلام فى هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة
ان كانت عدمية لم تكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات يقتضى اعترافهم بان
السماويات صالحة للعلية وح يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابو اعرفى ذلك لقولهم الصورة لا
تصدر عن الاجسام فلا كلام فى ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا ابتدا
اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعى شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرائط
اسندناه اليه وما لم يستجمعها اسندناه الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال
فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا مناقض لقولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب فى ذلك
اختلاف القوابل فهلا اسندوا ذلك الصدور الى المبدء الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض
قد نسبه فى بعض كتبه الى الشهرستانى ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة
عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط
الالة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضى على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدء
الاول وبين العقول المجردة فى نفى الفعل بتوسط الالة والمادة عنهما بل انما يجوزونه فى النفوس فقط والجواب الصحيح
ان يقال صدور الافعال التى لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه ولاختلاف القوابل
لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل فى نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعين
كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى
مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متاخر الوجود عما يقرب من
المبدء الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة
يقتضى اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى يتسلسل الاسباب دفعة او يستند شىء الى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان
عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه **النمط السابع فى التجريد** يريد ان يبين فى هذا النمط
وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات
فى الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف
من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر فى الكائنات مع تعقله اياها من حيث
هى خيرات تابعة للذات التى هى منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات
هذه المسائل عن المواد الجسمانية **تنبيه** تامل كيف ابتدء الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى
الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد المذكور
فى اخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدئ فى هذا النمط بالاشارة الى مبدء الوجود ومعاده
فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدء ابتدء منه وذا معاد عاد اليه ومراتب البدء بعد المبدء الاول

هى مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى
الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيولى
من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها تنتهى مراتب البدء ويكون مراتب العود اعنى الترقى
الى الكمال بعد التوحيد منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها
وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها
مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة
المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هى مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما
هى اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول فى المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد
عاد الوجود الى المبدء الذى ابتدء منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنه وظاهر ان الشرف اعنى البراءة
عن القوة مرتب فى صنفى المراتب على التكافؤ منه من الجانبين الى الهيولى التى وجودها ليس الا كونها بالقوة فهى فى
نهاية الخسة ويحاذيها الى الجانب الاخر العقول المجردة وما فوقها قوله ولما كانت النفس الناطقة التى هى موضوعة
ما للصور المعقولة غير منطبعة فى جسم تقوم به بل انما هى ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا
للعلاقة معها بالموت لا تضر جوهرها بل تكون باقية بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية لما كانت النفس
الناطقة واقعة فى اخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها فى ذاتها
وكما لاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود بشىء غير مبادئها الدائمة الوجود على ما تبين فى النمط
الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظة لما الى ما ثبت فى النمط الثالث من عدم انطباع النفس فى الجسم
وبقوله التى هى موضوعة ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التى بها استدل على امتناع
انطباعها فى الجسم وبقوله بل انما هى ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها فى وجودها
وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا تضر جوهرها تاليا لما وضعه بعد لفظة لما
واتم مقصوده بقوله بل تكون باقية بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته
التامة فهذا برهان لمى هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادى واعلم ان اسناد حفظ
العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذى هو سبب العلاقة فى النمط الثالث الى النفس
لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضى لقطع
العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وحكم
بتطرق الفساد الى الشىء مما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشىء لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد
هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل **تبصرة** اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال
بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكان لا
يعرض للآلة كلال البتة الا و يعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا
الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية فى طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما فى طريق
النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك
علمت ان استثناء عين التالى لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشىء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه

فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد وقد لا يشغله غيره فلا يحتاج اليه فدل على انه فعل لا بنفسه

التبصرة جعل البصيرة لا عمى بصيرا او التنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا فغنى تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة في الفصول المرسومة بالتنبيهات لان المباحث الغافل عن ادراك الشيء الحاضر امامه انما يكون في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصارا بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الالات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الالات والالات المفقودة ليست الات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالالات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات الذاتية البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بالالات وتاليها متصلة كلية موجبة هي قوله لكان لا يعرض للالة كلال الا ويعرض للقوة كلال وحتى هكذا لو كان تعقل النفس بالالات البدنية لكان كلما يعرض لتلك الالات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها بالالات البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد تكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد تكون بسبب التجربة الحاصلة عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد تكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اتم اقتدارا والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلاثة جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد سمعا ولا ابصر والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحريك وقوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهو متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للالات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد يكل الالات ولا تكل هي في تعقلها بل اما يثبت واما تزيد وتنمو كما في الانحطاط وايضا كما يكون بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لانه يزداد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها ليس بالالة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها بالالة فذكر ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم زاد في بيانه بان وجود الفعل الشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمالها تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى اخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واضا فيما يزيد

على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في اخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر ويكون النقصان الثاني مخلا دون الاول كما ان للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا يبقى تلك القوة بدونها وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال وآخر القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها وتنتقص بانتقاصها وههنا البحث عن الكمال الاول للنفس لعاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص والظاهر انها لو كانت مفتقرة بالالات لاختلفت الاحوال لاختلاف باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات العلمية تكون هكذا لا على ما يستعمل في الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا قاصدا كان او كاذبا فهي بهذا الاعتبار تشمل التجربيات وما يجري مجراها مما يعد من اليقينيات

زيادة تبصرة

تامل بعض ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية بقا الحرجة في اثر فلان بكثير الجهرة اي في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهر واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تنفك عن قوابها الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى كتاثر الحواس عن المحسوسات في المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريكها غيرها في المحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي بها قوام موضوعات القوى عنها فيكون تلك الطبائع مقصورة عليها مقاومة لتلك القوى اعني لما والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حدا يعجز عنده القوة عن فعلها او يبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او تعمى

قوله وافعال القوة العاقلة قد تكون كثيرة بخلاف ما وصف هذه القضية هي صغرى القياس وكبراه ما مر وتقريره ان يقال العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائما يكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست بدنية والعاقلة وان كانت تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد تكون كثيرة بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من الفكرة التي هي قوة بدنية فقد تضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائما ولا يوهن العقلية دائما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل الشارح بجواز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وح لا يبعد اختصاص بعضها بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور يأباه وانما قوله الخيال ايضا يبقى بعد تخيل الجبال فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوي ليس كليا ليس بشيء لانهم لا يعنون بالقوة المحسوس كبيره ولا بضعفه

صغره بل يعنون بها شدة تاثيره في الحاسة وضعفه **زيادة تبصرة** ما كان فعله بالالة ولم يكن له فعل خاص
لم يكن له فعل في الالة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك الاتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانها لا الات
لها الى الاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شي هذه حجة
ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط الة فلا
فعل له في شي لا يمكن ان يتوسط الته بينه وبين ذلك الشي ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا
كل مدرك بالة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا الته ولا ادراكه فان الالة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه
وبين هذه الامور وصغريها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما يظن انها الاتها والنتيجة قولنا
فليست العاقلة مدركة بالة جسمانية واعترض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها
وبما عداها مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك
الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان تدرك انفسها ولا الاتها ولا ادراكاتها للايضاح فقط لا
للحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شي منها **زيادة تبصرة** لو كانت القوة العقلية منطبعة في
جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة وهذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا
المطلوب هي مبنية على مقدمات احديها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية
ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بالة كانت بحصولها
في الته وهذان مما مر بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان تكون فاعلة الا بواسطة
اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام الاتها في افعالها وهذا مما مر بيانه في النمط السادس والرابعة
ان الامور المتحدة بالماهية لا تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع
او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشي وتجرد البعض عنه وذلك الشي اما مادي
وهو كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي كتغاير الانسان الكلي من حيث هو طبيعة
ويتبين من ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجريها على ما تبين في
النمط الرابع واذ قد تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي
قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت
من الاوقات واللزوم انما يتبين بابطال قسم اخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك
الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطل هذا القسم بيان الملازمة المتصلة المذكورة قوله لانها انما تعقل
بحصول صورة المتعقل لها وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد
من المنفصلة انما يتبين فساده بها وقوله فان استانفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة
المتعقل بعد ما لم يكن لها منفصلة اخرى وقع في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها
تجدد الصورة اللازم لتجدد التعقل قوله ولانها مادية اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة الة
للمدركة المادية قوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادتها ايضا اشارة الى
المقدمة الثانية قوله ولان حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد اشارة الى تغاير
الصورتين اعني صورتي الالة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير

لازم للتالي المذكور قوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتوفة باعيانها صورتان لشي واحد معا اشارة الى المقدمة
الرابعة وانما قيد المادة باكتناف اعراض باعيانها لان الاعراض المختلفة قد تكون مقتضية لتغاير المادة وقوله
وقد سبق بيان فساد هذا اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم هو
فرض استيناف تعقل الالة فظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو
المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها يصير القوة المتعقلة متعقلة لا لانها تكون الصورة التي للشي الذي
فيه القوة المتعقلة قوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما اشارة الى صحبتهما في جميع الاوقات قوله فاما ان تكون
تلك المقارنة توجب التعقل دائما او لا يحتمل التعقل اصلا انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة
المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة قوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثناء لنقيض التالي بفساد قسمي
المنفصلة معا لان الحق كون الانسان متعقلا لاعضائه في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة
منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع
فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية والا لجاز ان
يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في
المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة
التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وانا اعود ايضا فاقول ان ماهية الشي هي ما يحصل في العقل
من ذلك الشي بنفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ما هو فان الجواب عنها
يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج هو
ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست مساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وح ان اراد بعدم المساواة التجرد
واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس يشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد
وقال المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول
من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في تمام المعقولية اي ليس مساويا لها حال كونها معقولة فهذا هذيان كما ترى
فان المعقول من السماء نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام
المعقولية فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة يكون
احدهما عرضا في محل مجرد غير محسوس والاخر جوهرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة
تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة
تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل اخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث
هي عرض قائم بنفس لم تكن ماهية للسماء انما تكون ماهية لها من حيث تكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها
ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها الان
احديهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو كانت محلا للصورة من غير ان تحل
تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما مر
في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية وان كانت
محلا للصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة في العاقلة

وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر واقتران الشيء باحد الشيئين المتقارنين دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحال في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقائق ومتشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضي اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشيء منها في وقت من الاوقات وذلك لبيان الذي ذكره بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة **تكملة** لهذه الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا الذي يعقل بذاته لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا الذي يعقل بذاته نتيجة للحجة المذكورة قوله ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شيء من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور او في الحالتين فهو اصل بالقياس اليهما واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما الامرين مختلفين والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على شيئين مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كانت اصلا فلن تكون مركبة من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم تكن اصلا اي لم تكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل غير موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات قوله والاعراض وجودها في موضوعاتها فقوة فسادها وحدوثها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما تكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها فلا ينافي بساطتها في ذواتها اما ما لا يكون لها محل وجود فاجتماع الامرين فيها ينافي بساطته قوله واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها اي اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن هي وما يجري مجريها مما لا تركيب فيها ولا هو بحال في غيرها مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول حاصل والثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان تفسد وانما قال بعد وجوبها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود وبقاءها يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الاجسام وصورها

وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزء منها وح يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس تكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول باطل لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان تكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم تكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها على ما مر وكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا منها هف وان لم تكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تاثير في اقامتها او لم يكن فان كانت كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير في اقامتها كانت باقية ببقائها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة تقعان على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالتشابه ولا يجمع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات اعني النفس فحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بزوال الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة له وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا من حيث هي موجودة مجردة وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استعداد البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب استعداده لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا **وهم وتنبيه** ان قوما من المحصلين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا فكان هو على

قولهم بعينه المعقول من أنفعل هو كما كان عند ما لم يعقل أو بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل أو لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته وحدث شيء اخر ليس انه صار هو شيئا اخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدء بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكى اولا مذهبهم ذلك ورأيهم عني بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم على ذلك هو ما ذكره في كتابه الموسوم بالمبدء والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف في ذلك الكتاب تقرير المذهبهم في المبدء والمعاد حسبما اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ الى اخره وهو ظاهر

زيادة تنبيه وايضا اذا عقل أ ثم عقل ب أيكون كما كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا اخر ويلزم منه ما تقدم ذكره معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه هو انه يلزم انه اذا عقل آ صار آ فاذا عقل ب فان بطل كونه آ فهو يتجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي او لم يصر ب انتقض مذهبهم فان بقي آ وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا ابين احالة واشد شناعة مما ذكروه اولا **وهم آخر وتنبيه** وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا لا واحدا يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد ثابتة بتصوير قائمة هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزئة العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد ثابتة بتصويره قائمة بحالها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى **حكاية** وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول الحشف اردء التمر ويقال للضرع البالي ايضا حشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي **اشارة** اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا اخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب

مع شيء اخر ليحدث منهما ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا اخر قول شعري غير معقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا اخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا اخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصاير شيء ما وينضاف اليه شيء اخر يكون معه غير اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض اوما بالقوة ما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شيء اخر الى الشيء الصاير فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل ما هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو وحده واحدا اخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخييله يظنه عوام المتالهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده قوله فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شيء اخر او لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية وما يجري هذا المجرى تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصاير وهذا الثاني والثاني هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والاخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وفي ذلك نفي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والاخر ان يكون بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء اخر او لم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء اخر او لم يحدث أن كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في أن وهي أن المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون المعنى الاول الصائر بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر ثم ذكر مثال احد ضربي مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الاخر اعني التركيب بقوله وما يجري هذا المجرى **تذنيب** فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء اخر لما ابطل المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء اخر والجلية في اللغة هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين **تنبيه** الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول تعالى

لذاته وما يتلوه من المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما تكون عللا لوجود الاعيان الخارجية التي تصورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثاني عن الاول لامتناع انفعاله عن غيره **تنبيه** كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور لوجود الصورة في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك عن ذاته هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي او لشيء لم يوجد بعد في الاعيان اعني كل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال بصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالته فاذن الجواهر التي يحصل تعقلاتها من ذاتها موجودة والاول الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كاملا وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم انه في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظر لان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعالات منها ايضا نظر آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل عن غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث **اشارة** واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا لما تقرر ان علم الاول تعالى شامل شرع في ان اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب وعرضا كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع احاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى **اشارة** ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اللازمة للاول باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي والمناسب للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضي لكون المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا وايضا لان هذا مفيد وجود وذاك مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة تاما في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم

التام بمعلولها

التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علة معينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات نوعا ادراك الاول لذاته بذاته كما هي ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه عقلي ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها للاول فغير ممكن من ذاتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلته باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دونها الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلو ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طابع عقلي لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل منضود بصور المعقولات فينطبع منها فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراكات تقع على اصنافها بالتشكيك **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الواجب الاول يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل تكون مشتملة على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمتقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة لها فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذلك الواحد العالم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا

لما اعتقد لبيّنت وجه التفصّي من هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املاك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشير اليه اشارة خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسّر لذلك فاقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصوّرها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذ تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشفت لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان نورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار هيهنا على هذا الايماء اولى

اشارة الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان تعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر

كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود يعقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده

يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليبين ان الاول تعالى يعقل كل ما فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجري مجراها من الآلات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك وجزئيته تتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والقول والوقت بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في تشخصه انما يصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا الحس وما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات كانت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبايع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتركبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المتصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغايرة اياها بشيء ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فتكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على النحو الكلي ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه اي منسوبة الى مبدأ طبيعته النوعية موجودة في شخصه ذلك لا انها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها غير موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هي طبايع ايضا ثم قال تتخصص به اي تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك وباقي كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر في موضع كذا الى آخره ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي يكون القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح

تنبيه واشارة قد يتغير الصفات للاشياء على وجوه هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل

بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول لاجل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافة الى غيره وليست بمتقررة في ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية للاضافة معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف قوله منها مثل ان يسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل قوله ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال اذن هو عن صفة لكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام مجا ما مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا بالاضافات المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشيء في الخا[رج] وان كانت يتغير اضافته الى ذلك الشيء وهي كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافا الى مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق به الصفة لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد تتغير وبتغيرها تتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة قوله ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء ايس فتتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشيء ما يخص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف في ان يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم بالشيء علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة مخففها الا كما كان في كونه قادرا له هيئة واحدة اضافات شتى فههنا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم او وجود وجب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة ايضا وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية لاضافة الى معلومه المعين وتتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استانف العلم وحينئذ فيتعلق بذلك الجزئي

تعلقا

تعلقا اخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم اخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستانف له اضافة مستانفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة ذلك تحقق العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة قوله فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وح يصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانما رسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعنا ليس الا وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت الاضافة له كالقدرة على التحريك مطلقا على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الامر المعقول فقط **تكملة** كونك يمينا ثم الا هو اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حالة متقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة اولا فانت بها ذو حال ومضافة لا ذو اضافة محضة اشار الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر قال **تنبيه** فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من تضاعيف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم المذكور الكلي وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكره رفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم اخر عارضه في بعض الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلوب من ماخذ اخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن

> قوله واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقها في تخصيص بعض الاحكام هذا سؤال وارد على ما فهمه لا على ما حققناه فان العلم بالجزئي المتغير انما يكون متغيرا لو كان زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح به الشيخ ههنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية فهو انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه
> محاكمات

الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري مجريها والمدرك بتلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة واما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني قوله ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له بوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تاكيد لاحاطة علمه بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متناهية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذ تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية او بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ والجواهر العقلية وما معها في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجد عن الاول بوسط او بغير وسط يتادى قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تاديا على سبيل الوجوب **اشارة** العناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده هيهنا بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدء كلامه ثم بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدء كلامه هيهنا بتقرير المراد **اشارة** الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شريرة اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصوابي كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذا القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تكميل الوجود الا ان تكون بحيث توذي وتولم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذا الاجسام الحيوانية لا يمكن ان تكون لها فضيلتها الا ان تكون بحيث يمكن ان يتادى احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار في ذلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات موذية وان يتادى احوالها واحوال الامور التي في العالم

الى ان يقع لها خطا في عقد ضار في المعاد وفي الحق وفرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون القوى المذكورة لا تغني غناها الا وتكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطا وغلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض لما فرغ عن بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير موثرة كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك فانا اذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللايقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب في ايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين هي الغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما في تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابها بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الالام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لايق به او غير موثر عنده وان الوجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها اللايقة بها لكونها موديه الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها او بالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيه اصلا والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان تكون على كمالاتها اللايقة بها الا وتكون بحيث يعرض منها عند مصادماتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون بالغة في الحرارة الا وتكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق تكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التفاوت المفضي لصيرورة البعض ممنوعا عن كماله ايضا فيها قليل فانه لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية التي تكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فهو غير موجود لان الوجودات الحقيقية والاضافية في الوجود

لا محالة تكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفى القسمة امور شرية اما على الاطلاق او بحسب الغالبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان الجود المحض الى قوله واوقات اقل من اوقات السلامة و اورد فى الامثلة الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب المضاد للمعاد الذى يعرض لها لا من حيث هى حيوان بل من حيث هى انسان والامور التى تعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين وتضره فى امر المعاد يعنى الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هى معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا تعنى عنا ها الا ان تكون بحيث يعرض لها عند التلاقى مثل هذه الاشياء وهى اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلولية فى العناية الاولى فهى مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضو لها لا من حيث هى شرور بل من حيث هى لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان تكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب او بنفى الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال بلم عن افعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيبينون ان الصادر لعن شرية فان صدر الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشرية قال انهم يستدلون على كون الشر عدميا وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال فى هذا المقام فحاصل استدلالهم تمثيل لا يفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشئ الذى يعبر عنه بلفظة الشر فينظرون فى وجوه استدلالهم ويلخصوا ما يدخل فى تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلى على انه على الكيا انه مبنى على معرفة وجوه الاستعمال التى لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودى وان الخير هو اما عدم الالم يعنى السلامة واما ضده يعنى اللذة وابطل الكلام فى ان الالم فى الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضى كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو ينافى القول بتعليل الشر فاذن خوضهم فى ذلك من باب الفضول واقول لا حاجة بنا هيهنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه

وهم وتنبيه ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن فى هيئته ثلثة حال البالغ فى الجمال والصحة وحال من ليس بالغ فيهما وحال القبيح والمسقام او السقيم والاول والثانى ينالا الارزين بسعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا ومعتدلا او يسلمان كذلك حال النفس فى هيئاتها ثلثة حال البالغ فى فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى فى السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما فى المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة المضادة فى المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع فى المعاد الا انه فى جملة اهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الاجلة واخر كالمسقام او السقيم هو عرضة الاذى فى الاخرة وكل واحد

من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة لما كان قوى الانسان التى بحسبها يصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثا نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان مستقرتين بالقياس الى الاجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضداد ما ينبغى ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعنى الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاشقياء لا سيما فى الاجل وذلك يقتضى غلبة الشر فى نوع الانسان الذى هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذى هو ضد اليقين اعنى الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشى هو الجهل البسيط الذى لا يضر فى المعاد كثير ضرر وكذلك فى القوتين الاخريين فان وجود الشراة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشى هو الاخلاق الخالية عن غايتى الفضل والرذالة وشبه النفوس فى هذه الاحوال بالابدان فى الجمال والصحة الغايتين او فى القبح والمرض الغايتين او فى الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن الشر ليس بغالب فى ذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس على ما يجئ بيانه وهو معنى قوله واخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى فى الاخرة يقال هو عرضة الشئ اذا كان منصبا للشئ لا يتعرض فى ذلك الشئ لغيره ويأتى عبادالله واضحة **تنبيه** لا يقعن عندك ان السعادة فى الاخرة نوع واحد ولا يقعن عندك ان السعادة لا تنال اصلا الا بالاستكمال فى العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا يقعن عندك ان تفاريق الخطايا بانكر لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمدى ضرب من الجهل وانما يعرض العذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك فى اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع لهذا فضل بيان يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله بانكر لعصمة النجاة اى قاطعة والعصمة هيهنا اسم لما يعتصم به الانسان اى يتمسك به لئلا يسقط وقوله بل انما يهلك الهلاك السرمدى ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما اما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتى وسعت كل شئ فساكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها العموم وعلى تخصيصها لاهل الطرف الاشرف بها **وهم وتنبيه** ولعلك تقول هلا امكن ان يبرئ القسم الثانى عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم فى اصل وضعه مما ليس يمكن ان لا يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه فكانما النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بينا وهذا الفصل غنى عن الشرح **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التى لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما الذى يكون على جهة اخرى من مبدء له من خارج فحديث اخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا فى الاسباب التى تثبت فتنفع فى الاكثر والتصديق تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطايا اوذن بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم

لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الاجانب المبتلى بالعقاب ولم يكن في المفسد الجزئية له مصلحة
كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ولم
لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال
مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا كليا بل اكثره
من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارباب المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا
حققت الحقائق فليلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت فقد عرفت اصناف المقدمات في مواضعها
تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات
في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان
على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب بمقتضى القواعد الحكمية وهو قوله
ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله ولا من نوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا
النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها فكانها تكون من داخل ذاتها
وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة لكن الايات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها
لاقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج على ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ
الى ذلك بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فحديث اخر اي اثباته على الوجه
المشهور لو كان لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز
وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك يكون حسنا واراد بالحسن
ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي
الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تاكيد التخويف و
مقتض لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه
ولا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد
بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين
من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين
لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه اخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى او حسن منه
اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والاجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم الى
طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى
امثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل
يعدونها من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها اراء محمودة اشتهرت
لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين بعض الاشياء التي بينت
على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا
الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبني على وجوب التخويف فكما يقال ان كان الفعل فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان
القدر فلم التخويف فيكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الاخر واما ثانيا فلانه

على قول المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل
الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول
القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف
القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله
والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما
مستندان الى اسبابهما ومن اسباب الارادة فعل الخير للتخويف فاذن وقوع التخويف من الاسباب المقتضية للخير
واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في
القدر معللة عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما قاله
الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون
لا يسئل عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين المليين على ما صرح بل يريد تمشية
ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين
بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم **النمط الثامن** في البهجة والسعادة البهجة السرور
والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منهما الحالة التي تكون او تحصل لذوي الخير والكمال من جهة
الخير والكمال **وهم وتنبيه** انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي
الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز
ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم
تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما
يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه في
حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة اثر والذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم
واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه اثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس
فيه واثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش
عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين وربما
اقتحم الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل
اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل
فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما
حمله اليه والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها
في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك
في العقلية العطب الهلاك واقتحم اي دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان من المشهور
ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة
بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس
الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه

منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما توثر على اللذات بظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه توثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يوثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يوثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه ومن الاقدام على الاهوال مع صدق العلم بفيلها على اللذات الحسية الى حد تحمل الام الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات ينضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل امر اثر على غيره فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة موثرة والموثر لذيذ فنتيجتان ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يوثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة من الحيوانات توثر اللذة الوهمية التي تجدها من حضور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان يكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك ما على ما سيأتي

تذنيب فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقول له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخر نسبة يعتد بها القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويحتجون على رايهم ذلك بان لا يكون غير الحيوان الاكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا افساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجريها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الاخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية

تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك افة وشر يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليبين بالنظر لحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يفهمه جمهور الذوات العاقلة انما يختص بالنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند

المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا اعني المقيسين الى الغير هما حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه موثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو بها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذا يكون الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبههما ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم لا يحس به فان فسروا الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا اللذة ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسروه بحصول شيء لشيء من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وساير الرذائل كمالات قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه قوله وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملمس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثلثة التي يتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل تاما بالاعما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والخيرات التي تكون للعقل بمشاركة ساير القوى وهي التي تختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى اما العقلي الصرف فلا يختلف البتة قوله وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداده الاول وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصد ذلك الشيء باستعداده الاول والشيء لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء موثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه موثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول ففائدته ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما يطرء على الاخر ولا يكون الشيء الذي ينحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطاري كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا اطرء عليه ما اعده لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ

بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وح يكون ذكر احدهما مغنيا عن الاخر

قوله وكل لذة الى اخره لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيرى والثانى ادراكه من حيث هو كك فان المطلوب فى هذا النمط مبنى عليه

وهم و تنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التى يناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصب يجد عند الثوؤب الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفى التدريج لذة عظيمة الوصب المرض الطويل يقال وصب الشئ اى دام ومنه قوله تعـ وله الدين واصبا والثوؤب الرجوع الى الشئ بعد الذهاب عنه والمغافصة الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذى هو شرط فى اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات يذهل النفس عن احساسها والتنبيه على انهما مع التجدد المقتضى للادراك لذيذان جدا

تنبيه واللذيذ قد يحصل فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهى اشتهاء شايقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا فى تلك الحال اذ ليس يشعر بالخير من حيث هو خير كما ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الاخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مما هو يا اليه يوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهية بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول

تنبيه اذا اردنا ان نستظهر فى البيان مع غناء ما نه لف عنه اذا لطف لفهم زدنا فقلنا ان اللذة هى ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلى جدا يعاف الطعام اللذين وكل واحد منهما اذا زال ما نعه عادت لذته وشهوته وتأذى بتأخر ما هو الان يكرهه عاف الطعام اى كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان يق ولا شاغل ولا مضاد للمدرك اى يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقى ظاهر

تنبيه وكك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة المدركة ساقطة كما فى قرب الموت من المرض او معوقة كما فى الخدر ولا يتالم به فاذا انتعشت القوة او زال العايق عظم الالم يريد ان ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجود الملذ عند عدم الادراك به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر

تنبيه انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقا جاز ان لا نجد اليها شوقا وكك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى بالمقاساة كان فى الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثانى حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينيا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به وذلك

لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضى ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة عين اليقين ولذلك لم يفصل الشيخ فى ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا ويقابله بالمقاساة والشيخ استعمل لفظة الذوق هيهنا فى جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الالم باللذة لان ذلك يقتضى تكرارا فى المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجرى مجريهما داخل فى مفهوم اللذة كما مر

تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لا شك فى ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة وكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى يحصل فى المغضوب عليه وكمال الوهم ان يتكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذى يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل وما سلف هو الكمال الحيوانى والادراك العقلى خالص الى الكنه عن الشوب والحسى شوب كله وعدد تفاصيل العقل لا يكاد يتناهى والحسية محصورة فى قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكك نسبة الادراكين يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يق لما كانت اللذة ادراك كمال خيرى يحصل لمدرك ما كان كل مستلذ به اى كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل لمدرك ما وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة عن مادة خارجية هى شئ حلو او كانت حادثة فى العضو لا عن سبب خارج فان كليهما فى افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النايم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكك فى سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هى تصور غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنية كتكيف الوهم بصورة شئ يتذكره فيذكره وكك فى سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة ويتبعها لذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من صور معلولاته اعنى الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما يتمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك فى ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو يلتذ بذلك وهذه هى اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعنى العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول

فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا الكيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي تحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذا المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة فان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فان اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها اليها وهذه والفاضل الشارح اسند قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحدّ بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحد من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكر هنا انه موضع علمي وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندري اهي ادراك ملايم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملايم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملايم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لانه ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء ما نافيا عن حصول شيء عند حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب والوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونفضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا في كل صورة يوصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا يوصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرايط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرايط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرايط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما او منكح ما **تنبيه** الآن اذا كنت في البدن وفي شواغله وعلايقه فلم تشتق الى كمالك المناسب ولم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل

راجع الينا

راجع الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها والحال بانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت عدمية الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها **تنبيه** واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كالام متمكنة كانت عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها لحصول سببه وعلى ان تلك الآلام اشد من الآلام البدنية والغافلة ظاهرة **تنبيه** ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواشي غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذيب يريد بيان مراتب الاشقياء وتقدم لذلك مقدمة وهي ان نقول فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم استعدادها يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترك في كونها رذائل وهي اسباب النقصان وكل واحد يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فتصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذيب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم به التعذيب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا داخل في جملة النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور والثلثة الباقية اعني النظرية الغير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواشي غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما العدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الردائة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوءه ويختلف التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين **تنبيه** واعلم ان رذيلة النقصان انما يتأذى بها النفس الشيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبيه يفيده الاكتساب والبله بمنجاة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما املع به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء يريد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم او لم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تتصورها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باولي والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالات تامة انها ان لم تكتسب الكمال فلا يخ اما ان اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بضار الا فصارت معرضة عنه او لم تشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الغائب عنهم

وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء واسوؤهم
حالا الجاحدون وهم الذين يعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله
والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام بما يعيش ابله اى قليل الغموم فهؤلاء لا يتعذبون
لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقايد الباطلة
الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقايد الباطلة عنها اليهم
وح تصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا تكون مشتاقة
متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة يتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته
ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل
وتمتد لها لتذاذها اما التي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته
فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فتخيب فتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم
عنها **تنبيه** والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا
الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها يريد بالعارف
الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن
العلايق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتقاش
بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي
علم فصاروا ذوي عيان لا فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الان بالكلية
وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول **تنبيه** وليس هذا الالتذاذ مفقودا من
كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان
من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شئ هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت
وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما هو يحققه من هو بمنزلة والفاظه غنية عن الشرح **تنبيه** والنفوس
السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير
الى احوال المفارقات غشيها غاشٍ لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي بها ذلك
الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان
باعثه اياه لم يقنع الا بتمة الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذه
حال لذة العارفين يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم ينتقش فيها الحق ولم تتدنس
بالعقايد المخالفة للحق ولم يفظظها اى لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة
من جسأت يده بالهمزة اى صلبت وغشيها اى غطاها ووجد مبرح اى شديد من ضربت ضربا مبرحا
اى بشدة وبرح به الامر اى جهده والمنافسة الرغبة في الشئ على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا
الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه اى من كان باعثه على طلب الكمال
مناسبة ذاتية للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه
تنبيه واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها

عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي
بهم اخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة
للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي نفوس البله في هذا الفصل
واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها والخالية عنها معطلة ولا معطل
في الوجود ولكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا
انها تبقى غير متاذية لخلوها عن اسباب التاذي والخلاص فوق الشقاء فاذن هي في سعة من رحمة الله تعالى ويوافق
هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عم اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت
مما لا تدرك الا بالالات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا يخلو اما ان لا تصير مبادي صورة
لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ
اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما
يقول واظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير
البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يعلمهم
تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهياة
وهذه الابدان ليست بابدان انسانية او حيوانية لا يتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية
لا ان يصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل يستعمل تلك الاجرام لامكان
التخيل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخيرات الاخروية
على حسبما تخيلها والا فشاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة
ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره
في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور
بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين ولي في اكثر هذه المواضع نظر قوله واما التناسخ في اجسام
من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان
واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها
من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط
هذا واستعن بما تجده في مواضع اخر لنا وهذا هو المذهب الثاني وقد اورد على ابطاله حجتين احديهما ان
لما ثبت ان تهيؤ الابدان يوجب فاضة وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني يحدث فانما
يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسخها الابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احديهما
المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان لحيوان واحد نفسان وهذا مح لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف
فيه وكل حيوان يشعر بشئ واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه وان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا
بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا تكون نفسا له هف والحجة الثانية
ان يقال النفس المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله بزمان او
بعده بزمان فان اتصل به في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة

فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس
اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بدن بكون بدن اخر ووجب ايضا ان يكون عدد
الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني
يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال
الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان يتدافع وتتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن
بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير
متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخ اما ان يتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون
حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايض محال او
يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الاخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال
تلك النفوس ببعض الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة
دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك
البدن لا يخ اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني
وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا
في زمان يقتضي جواز ذلك في ساير الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايض لا يخ اما ان يكون اتصالها
ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك
المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يختص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة
بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ قد اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط
هذا يعني البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن بما
تجده في مواضع اخر لنا **اشارة** اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد
الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق
الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة
متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل
الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء ما واما العشق فمعنى اخر والاول عاشق لذاته معشوق
معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء
كثيرة غيره لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها
ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في نفس مراتب اولها مرتبة
الواجب الاول تع وانما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما
يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه
هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق
واعلم ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له ويحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك
اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام

لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما عرفته تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج
بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما بالاخر اشار
الى الشوق ايض وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه
غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تع لحصول معناه هنالك فانه الخير المطلق وادراكه اتم الادراكات
ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف
الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه تع عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه
عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره ووقع كثرة فيه وانه معشوق ايض لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل
الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل يوجب حبه استدلالا بالشيء على نفسه
وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال اخر والمختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام
فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تع غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط
بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال و
ادراكه موجودين للاول تع حكموا بثبوت الحب هنالك قوله ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون
به وهم الجواهر العقلية القدسية فليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التاليين من خلص اوليائه القديسين
شوق هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبرائتها عن القوة قوله ويتلو
المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم
مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكي مثل هذا
الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة والدغدغة فربما احيل ذلك شيئا بعيدا منه
ومثل هذا الشوق مبدء حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة و
النفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة
لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرى وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة
الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذى
وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون
عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق به اليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ
باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة
جسمانيان وههنا عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود والحس لا يميز
بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا يتحدان والباقي ظاهر قوله ويتلو هذه النفوس نفوس بشرية
مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة
التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة
المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تأذيها في المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة
تنبيه فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا
اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو

الذى هو بعنايته فهذه جملة ويجئ فى العلوم المفصلة لها تفصيلا لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر فى اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما لما فى النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهى عاشقة ما تقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقته والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة فى العشق بين فيها سريانه فى جميع الكائنات

النمط التاسع فى مقامات العارفين

لما اشار فى النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير فى هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانسانى ويبين كيفية ترقيهم فى مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم فى درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما فى هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده **تنبيه** ان العارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم فى حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضا الثوب اى خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت فى ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كانت قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشواغب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشرور ولهم امور خفية فيهم هى مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا رأت عين ولا سمعت اذن وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هى آثار كمال واكمال تظهر من اقوالهم وافعالهم وآيات تختص بهم التى من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهى امور يستنكرها من يعرفها اى يستغطها من يقف عليها ويقربها قوله واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك فى العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت سرد الحديث اى اتى به على الولاء وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان شجرة واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل الحبس والمنع وقيل البسل المخلى قال الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجى التى يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشئ اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هى من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستقل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ حل يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال والاجود ما قيل من ان المراد بسلامان آدم وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناوله البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقتها مشتملة على ذكر طالب ما لمطلوب لا ينالهما الا شيئا فشيئا ويظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذى امر الشيخ بحله ونتيسر ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد يجريان فى امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل بخراسان انه يذكر ان ابن الاعرابى اورد فى كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا فى اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم ففدى سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر وابسل الجرهمى لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار منهما فى العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لى مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهى على الوجه الذى سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين فى نوادر وحكايات العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه هو بل ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظتى سلامان وابسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك فى العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة تجدها مطابقة الاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة فلعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء اليه ثم انى اقول قد وقع الى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال احديهما وهى التى وقعت اولا الى ذكر فيها انه كان فى قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصاحبه حكيم فتح بتدبيره لجميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته فى غير رحم امرأة ابن له وسماه سلامان وارضعته امرأة اسمها ابسال وربته وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهى دعته الى نفسها والى الالتذاذ بمعاشرتها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه فهربا معا الى ما وراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف فيها فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطاهما ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادى سلامان فى ملازمة المرأة فجعلهما بحيث يشتاق كل الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه ابوه على انه لا يصل الى الملك الذى رشح له مع عشق ابسال الفاجرة والفخر بها فاخذ سلامان وابسال كل منهما يد صاحبه والقيا نفسيهما فى البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم فى امره فدعاه الحكيم وقال اطعنى اوصل ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوته لها فشغفها حبا وبقيت معه ابدا فنفر عن ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واحدا للملك وواحدا لنفسه ووضع هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطو فانه اخرجها بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليونانى الى العربى وهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليها على وضع لا يتعلق بالطبع وهى غير مطابقة لذلك لانها تقتضى ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذى يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التى بها تستكمل النفس وتألفها

تتمة حكاية ابسال معلق برجد ذلك وامران يتعاقا لكم فقال بالنهار كله فلما كان بالقيد مضى كل واحد منهما واخذ بيد صاحبه والقوا نفوسهم في البحر وكان الملك مشرفا بفكره عليهما فامر روحانية الماء
ان يحفظوا سلامان ووصلت اليه بجماعة فاخذوه واخرجوه فاما ابسال فقد غرقت فلما اخرجوا سلامان كاد يشرف على الموت في كل ساعة لفراق ابسال وفوت امكان مصاحبتها فقال الملك للحكيم
اطلبوا لي من عنايتها الحكيم في امر ولدي اذ هو قريب من الهلاك والفضيحة التي كانت هي لنا اولا وقد فاتت بحيث لا يمكن ادراكها وليس لي في الدنيا غير هذا الولد فقال دعني وسلامان اشد ورايه
ودعا سلامان الى نفسه وقال يا سلامان هل تريد وصال ابسال فقال وكيف لا اريد ذلك وهذا هو الذي شوش علي الامور كلها فقال له الحكيم [illegible] معي الى المغارة سار يقول حتى ادعوا وادعو
اربعين يوما فان ابسال عائدة اليك بهذا البحث فقبل سلامان ذلك ومضى معه الى المغارة فقال له الحكيم ان عليك شرائط الاولى ان لا تخفي شيئا من امرك فان المريض اذا لم يشرح على

وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية ونسبة ابسال الى العجوز تعلق غير النفس المتعينة بمادتها
بعد مفارقة النفس وهربهما الى ما وراء بحر المغرب انغماسهما في الامور الفانية البعيدة عن الحق واهما الهامدة
مرور زمان عليهما كذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما مثلا فيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى
عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل
والقاء نفسيهما في البحر توغلهما في الهلاك اما البدن فلاختلال القوى والمزاج واما النفس فلشايعتها
اياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية
وجلوسه على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة
الجسمانيتان فهذا تاويل القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ اما ابسال فغير مطابق لانه اراد بها درجته
العارف في العرفان وههنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما
ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية وهي التي
وقعت الي بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهو منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا
عبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان
وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا
متادبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك
فاشار عليه سلامان بذلك وابى ابسال من مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتي لك بمنزلة ام فدخل
عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك وعرفت انه لا يطاوعها
فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فاملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون لك
خاصة دوني بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها
الا بعد ان تستانس بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم
تملك نفسها فبادرت بضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقال في نفسه ان الابكار الخفرات
لا يفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء في الوقت بغيم مظلم فلاح فيه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها و
خرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان افتح لك البلاد فاني قادر على ذلك واخذ
جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا شرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول ذي قرنين استولى
على وجه الارض ولما رجع الى وطنه وحسبت انها نسيته عاودت الى المعاشقة وقصدت معانقته فابى
وازعجها وظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسال اليه في جيوشه وفرقت المرأة في رؤساء الجيش اموالا كثيرة فرفضوه
في المعركة ففعلوا وظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه رمق حسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات
الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احيط به
الاعداء واذلوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم
واسر عظيمهم وسوى الملك لاخيه ثم واطأت المرأة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه السم وكان
صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما وعملا واغتم من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوض الى بعض معاهديه
وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المرأة والطابخ والطاعم ثلاثتهم ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا

ما اشتمل عليه القصة وتاويلها ان سلامان مثل للنفس الناطقة وابسال للعقل النظري المترقي الى ان حصل
عقلا مستفادا وهو درجتها في العرفان ان كانت تترقى الى الكمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة
بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس صارت شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت
سائر القوى ليكون مؤتمرا لها في تحصيل مآربها الفانية واباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التي
املكتها بالقوة العملية المسمى بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها
بدل اختها تسويل النفس الامارة مطالبها الخسيسة وترويجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع
من الغيم المظلم هي الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات
الحق وازعاجه للمرأة اعراض العقل عن الهوى وفتحه لاخيه البلاد اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت
وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح وفي نظم امور المنازل والمدن
ولذلك سماه باول ذي قرنين فانه لقب لمن كان يملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع القوى الحسية
والخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملأ الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاتها اليها واغتذاؤه
بلبن الوحش افاضة الكمال اليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال احوال سلامان لفقده ابسال
اضطراب النفس عند اهمالها تدبيرها اشتغالا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها
في تدبيرها البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة
الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطؤهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل
في ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياهما لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان
اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر العمر وزوال الهيجان الغضبي والشهوة وانكسار عاديتهما
واعتزاله الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها
وهذا التاويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصد هذه القصة انه ذكر في رسالته في القضاء و
القدر قصة سلامان وابسال وذكر فيها حديث لمعان برق من الغيم المظلم اظهر لابسال وجه
امرأة سلامان حتى اعرض عنها فهذا ما اتضح لنا من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة الشيخ
لئلا يطول الكتاب **تنبيه** المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل
العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما
لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض طالب الشيء يبتدئ باعراض
عما يعتقد انه يبعده عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد انه يقربه اليه وينتهي عند وجدان المطلوب فطالب
الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على
ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذان هما الزهد والعبادة
باعتبار التبري والتولي باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب
الحق هي هذه الثلاثة ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل
الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلثة
والثلاثية واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض **تنبيه** الزهد عند غير

العارف معاملة ما كانه يشترى بمتاع الدنيا متاع الاخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق
وتكبر على كل شئ غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل فى الدنيا لاجرة ياخذها فى الاخرة
هى الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب
الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلى الحق لا ينازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع
ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون
بكليته منخرطا فى سلك القدس لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف
وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان
فان الزاهد غير العارف يجرى مجرى تاجر يشترى متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجرى مجرى اجير يعمل عملا
لاخذ اجرة فى الاخرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده فى الحالة التى يكون فيها
متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده وفى الحالة التى يكون فيها ملتفتا
من الحق الى ما سواه تكبر على كل شئ غير الحق استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التى هى مبادى ارادته
وعزماته الشهوانية والغضبية وغيرهما وللقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم
الجسمانى والاشتغال به الى العالم العقلى مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى
معودة لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم
ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه فى سلك التوجه الى ذلك الجانب **اشارة** لما لم يكن
الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة اخر من بنى جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما
تفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب
ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بايات
تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسئ جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازى
والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ
التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم لمستعمليها بعد النفع العظيم فى
الدنيا الاجر الجزيل فى الاخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التى خصوا بها فيما هم مولون
وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم
لما ذكر فى الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران من غير العارف لاكتساب الاجر والثواب
فى الاخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما
على طريقة الحكماء لانه متفرع عليهما واثبات ذلك مبنى على قواعد وتقريرها ان نفع الانسان
لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده
وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا فى مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا
اياها او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون فى تحصيلها يفرغ كل واحد منهم
لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهى ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله الاخر ومعاوضة وهى ان يعطى
كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذه منه من عمله فاذن الانسان مدنى بالطبع محتاج فى تعيشه

الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدنى بالطبع والتمدن فى اصطلاحهم هو هذا
الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان
كل واحد يشتهى ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فى ذلك وتدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع
من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة
والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهى الشرع فاذن لا بد من شريعة و
الشريعة فى اللغة مورد الشاربة وانما سمى المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة فى الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية
ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذى ينبغى وهو الشارع ثم ان الناس
لو تنازعوا فى وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة
ليطيعه الباقون فى قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بايات تدل على كون تلك الشريعة من
عند ربه وتلك الايات هى معجزاته وهى اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع
ولا يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الخير فاذن لا بد من شارع
هو نبى ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع فى
معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة
الشرع واذا كان للمطيع والعاصى ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية
فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن وللمسئ جزاء من عند الاله القدير
على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازى و
الشارع واجبة على الممتثلين للشريعة فى الشريعة والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة
فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة
للمعبود مكررة فى اوقات متتالية كالصلوات وما يجرى مجراها فاذن يجب ان يكون النبى داعيا الى التصديق
بوجود خالق مدبر خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين
والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس فى
معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر
فى العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود فى جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور
نفع اعم منه وقد اضيف لممتثلى الشرع الى هذا النفع العظيم الدنياوى الاجر الجزيل الاخروى حسب ما وعدوه
واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الاجل الكمال الحقيقى المذكور فانظر الى الحكمة وهى تبقية
النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهى الابتهاج الحقيقى
المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه اى تغلبك وتدهشك ثم اقم اى اقم
الشرع واستقم اى فى التوجه الى ذلك الجناب المقدس واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب
فى قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتى فهو ممنوع وان عنيتم به انه وجب على الله
كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به انه سبب للنظام الذى هو خير ما وهو تعالى مبدأ لكل
خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم

مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم ان المعجزات دالة على ان الشارع من عند الله غير لازم لان سبب المعجزات عندكم امر نفسانى يحصل للانبياء ولاضداده من السحرة كما يجئ فى النمط العاشر وتمايز النبى عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتميز بين الخير والشر عقلى فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبنى على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصى لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصى عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم ان نسيان العاصى لمعصيته يقتضى سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف فى اثبات انية تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعليل بعض الاسنان مثلا لصلاحية المضغ التى هى غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثانى وليس كون الناس مجبولين على الخير من تلك القبيل كما مر واما عن الثانى فبان نقول الامور الغريبة التى منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست الفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من القول فى العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التى هى اثار لنفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهى مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصى يقتضى وجود ملكة راسخة فى النفس هى مقتضية لتعذيبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليس مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هى امور لا يكمل النظام المؤدى الى صلاح حال العموم فى المعاش والمعاد الا بها والانسان يكفيه فى ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضرورى وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب او بما يجرى مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية **اشارة** العارف يريد الحق الاول لا لشئ غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعى وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شئ غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة واثبت مبادى غرض غيره اعنى الثواب والعقاب اشار فى هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فنقول للعارف الكمال الحقيقى حالتان بالقياس اليه احديهما لنفسه خاصة وهى محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهى حركته فى طلب القرب اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثانى بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول لاجل ذكره لذاته ويتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشئ غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه اى لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجئ وهو قوله من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانى وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق

على عرفانه لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذى هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى جنابه الحق فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق فانه قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد فى تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذى هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الاخر وجد استناد العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره فى قوله ولانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره فى قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق او لصفة من صفاته او لتكميل انفسهم وهى طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاولى بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول فى هذا التفسير يجوز ان يكون المعبود بالذات غير الحق وباقى الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اى لا لرغبة فى الثواب او رهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا اى وان كانت الرغبة والرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعى الى عبادة الحق وفيهما مطلوب العابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص عن العقاب الذى هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضى ترجيح احد طرفى المراد على الاخر وذلك لا يعقل الا فى الممكنات قال والشيخ ايضا برهن فى اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على المطلوب لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه الخصم ونحن نقول انها تتعلق بالله لا لشئ غيره ايضا واقول فى بيانه ان الارادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضى امكان المريد واكمال المريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضات **اشارة** المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها فى دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله

وبطبعه ليحول له فى الاخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهى ومشرب هنيئ ومنكح بهى واذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره فى اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس فى شجون الايثار

قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مسترحما على هذا الماخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكدّه مبذولا له بحسب وعده المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جائت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكته السن والحنكته اى احكمته التجارب فهو محنك ومحنك وازور عنه اى عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اى كرهه فلم ياتنا ولم وعكف على الشئ اى اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشئ اى ملكه اياه وبعثر عنه اى كشف عنه وطمح بصره الى الشئ اى ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبى ص من وقى شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقى واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادى والكدّ الشدة فى العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة فى تحصيل شئ اخر غيره وهو من يتزهد فى الدنيا ويعبد الحق رغبة فى الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه فى ذاته وفى عبارات الشيخ لطائف كثيرة تتبين للمتامل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقف على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذى يطلب شيئا فانه يتعلق بيده بما يليه سواء كان ما اعلق به يده مطلوبه او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه فى صورة الزهاد احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان لتارك شيئا لينال اجل اضعافه اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبته همته الى الدنائة والضعف فان قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الخسيسة الحسية ومنها التعبير البالغ فى تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر فى اخر الفصل ان هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بكدّه من اللذات الحسية حسبما وعده الانبياء عليهم السلم وقد اشار الى كيفية ذلك فى النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هى موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التى تليق بهم **اشارة** اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعترى المستبصر

باليقين البرهانى او الساكن النفس الى العقد الايمانى من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد اعتراه اى غشيه واعتلاق العروة الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة فى سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها التى هى الوصول اليه تع ويشرح ما يسنح لهم فى منازلهم فذكرها فى احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادى حركاتهم فذكر ان الارادة هى اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهى المبدء القريب من الحركة ومبدؤها تصور لكمال الذاتى الخاص بالمبدء الاول الفايضة اثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهانى او كان ايمانيا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله تع فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضى تحريك صاحبه فى طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعترى بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة فى الاعتصام بالعروة الوثقى التى لا تزول ولا تتغير فهى مبدء حركة السر الى العالم القدسى وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر فى

الثالث ان الحركة الارادية الحيوانية اربعة مبادى مرتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة احيانا ثم القوة المؤثرة المنبثة فى الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادى المذكورة الاول وهو ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثانية و الثالثة فهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اخذهما جميعا لانهما لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعى والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذى اشترطه ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل الشارح اورد فى تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف فحذفت للتكرير مناسب لما فيه **اشارة** ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون

الحق عن مستن الايثار والثانى تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسى منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلى والثالث تلطيف السر للتنبيه والاول

يعين عليه الزهد الحقيقى والثانى يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكى بعبارة

بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذى

يامر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة اقول الايثار طريقته والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اى رقيق بين رخم صوته اى لينه والشمائل بالكسر الخلق وجمعه شمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض فى التفسير ماهية الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض واجبارها على ما يرتضيه ليتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التى هى مبدء الادراكات والافاعيل الحيوانية فى الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اخرى اللذان يثيرهما التخيل والتوهم بسبب ما يتذكرانه تارة وبسبب ما يتادى اليهما من الحواس الظاهرة وتارة الى ما يلايمها فتتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعى و تستخدم القوة العاقلة فى تحصيل مراداتها فتكون هى امارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادى والعاقلة مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملى الى ان تصير متمرنة على طاعته متاذية فى خدمته تاتمر بامرها وتنتهى بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا تصدر عنها افعال مختلفة بحسب المبادى

وباقى القوى باسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها فتكون لوامة وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات فى التنزيل الالهى فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض المطالب مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة فى الحكمة العملية ومنها الرياضات الشرعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضة العارفين لانهم يريدون وجه الله تع لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هى داخلة فى الحقيقة فى هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف

باختلاف هممهم في سلوكهم بتشبث من اجل اكتسابها وينتهي عنده ثم فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصد فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن للرياضة بهذا الاعتبار متوجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية الثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والتوهم عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي ويتبعهما سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيؤه لان تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المبهجة الشوقية والوجدية بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته تابعا للنفس فاذا كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا فصارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها تعود باعتيادها همم العابد العارف وقوى نفسه لتجرها بالتعويد عن جانب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهو يعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل عليها الاعجاب بالتأليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فتتبعها تلك القوى وقد يكون الالحان مستحسنة لذلك ووجه اعانتها بالعرض انها تجعل الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي ان تفعل فتغلب على القوى الشاغلة اياها وتطوعها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للنفس تنبيها بما ينبغي ان تفعل على وجه الاقناع ويكون النفوس متنبهة للنفس ويجعلها غالبة على القوى لاسيما اذا اقترنت بالقول اربعة اشياء يعود الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك يجعلها ذا وقع مؤكد لصدقه ومخاص من لا يتعظ لا ينجع لان يعظ قوله والثلثة الباقية يعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اى كونه مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصد القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كما ينبغي والقبح فيه للمعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان الرخيم يجعل للنفس هيئة بعد ... في الالحان ... هيئة فعل نحو الاقناع عن القول ولذلك اشتراك ... في النفس ما يناسب كل صنف منها اصناف الخطباء النفسانية ... الاطباء والخطباء يستعملونها في مقاماتها الاغراض النفسانية في ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اى يكون متوجها الى مقصد حقيقي نافع ... في المساوات بسرعة ولطف ...

نفس الكلام الواعظ يستعمل في صناعة الخطابة بالعموم والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر ما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكيفية والكمية وفي اوقات لا تكون الاشياء البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة معدة لها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان الانساني ينقسم الى حقيقي قد مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدؤه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بقوله بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن شواغل الدنيا ومعرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا

اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه تكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض

عن الشيء اعترض وخطر واختلس استلب وميض البرق وميضا واومض اي لمع لمعا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي صلى الله عليه وآله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدانان اللذان يكتنفان الوقت لاجل الايتاء وبان لان الاول حزن على انقضاء الوجدان والآخر اسف على فواته

اشارة ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء

اوغل اي سار سريعا وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فابعد ... وفي بعض النسخ بالوجهين اعني ليوغل وليتوغل ولمحه اي ابصره بنظر خفيف وعاج عنه اى رجع وانثنى عنه وعاج بالمكان اقام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدا لحصوله من قبل

اشارة ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته فينتبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم تستفزه غاشية وهدي للتلبيس فيه

علا واستعلى بمعنى والسكينة الوقار واستوفز في قعدته اى قعد قعودا منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف وما يشبهه اى استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا فاجأ الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس

ثم حاشية الفكر اللطيف اما الفكر فلانه يفتقر فيه الى تحديق العقل نحو المطلوب فاذا مارس الانسان الفكر حصلت له ملكة التحديق واما اللطيف فلان الفكر قد يكون شاقا شديدا كما في حق المبتدين وقد يكون سهلا كما في حق من كثرت ممارسته وذلك هو المتمنع والشاغل العشق العفيف فان العاشق الذي هذا شانه يكون مترصد الاحوال معشوقه في حركاته وسكناته وحضوره وغيبته ورضاه وسخطه فيكون متوجها الذهن ابدا الى استقراء افعاله وتتبع اقواله فيحصل له بذلك ملكة لطيف السر ولذلك يحكى انه روى مجنون بني عامر في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال جعلني حجة على من يدعي محبته وهذا اخر ما نحن في الفصل شرح امام سلمى

غافلة عن هجويه غير متاهبة له فيبهرهم عنه دفعة اما اذا توالى واستمر الف الانسان به وزال عنه الاستفزاز لان النفس غير متاهبة للغيبة اذ هي متوطنة لعوده والعارف يمكن من نفسه الاستفزاز المذكور لا استنكافا عن التزاني بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه **اشارة** ثم انه ليبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مالوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجة فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا وفي بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وقده سكينة يقال وفد فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب نار ساطعة وشهابا بينا اي واضحا وفي بعض النسخ مثبتا اي ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق الاول واسفا اي متلهفا والمعنى ظاهر **اشارة** ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان هو وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما تغلغل الماء في الشجر اي تخللها وظعن اي سار والمعنى قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف لدى الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه على سبيله حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره **اشارة** ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء في بعض النسخ انما يتسنى له اي يتفتح ويتسهل عليه يقال سناه اي فتحه وسهله **اشارة** ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيئته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون يقال عرج عروجا اي ارتقى وعرّج عليه تعريجا اي اقام وعرّج اليه واليه اي مال وانعطف فالتعريج ههنا اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف وتحفف حوله اي اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر **اشارة** فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مراة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا بين درّ اللبن وغيره اي انصبّ وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها بالوصول الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دائما صار سره المخالي عما سوى الحق كمراة مجلوة بالرياضة محاذ بها شطر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما ناله من اثر الحق وكان له نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى الذات المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين **اشارة** ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول هذه اخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهي تنتهي عند المحو والفناء في التوحيد على ما سيجيء وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا ينافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هي منتقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة

متوجه

متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق لا يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب بقي علينا ان نذكر الوجه في عد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان لكل حركة فلها مبدء ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من المبدء والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة والشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستفزاز مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشيئة واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى **تنبيه** الالتفات الى ما يتنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجات الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدء بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر انه ايضا شاغل فقال الالتفات الى ما يتنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فاذن الزهد مؤد الى ما يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة ليتقوى المطمئنة على افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطيعها عجز فاذن العبادة ايضا مؤدية الى ما يحترز عنه ثم عقب باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل للذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق في نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب الى جانب ابدا وقد ابتغى بذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا يكون متاديا الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في اخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر ايضا معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم **اشارة** العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرض يكون بشيئين بتنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين الشيئين لا ترجيح لاحدهما على الاخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك شيء لينفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية و انقطاع عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف

وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نفض لاثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها
بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك لتوخي الكمال الاجل فيه ثم رفض لها بالكلية فهذه درجات التزكية
واما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال
ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات
وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع
ان يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فايض من لدنه فصار الحق بصره
الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار
العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جميع صفات هي صفات
الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه يعرف ذلك بعاين كون هذه الصفات وما يجري مجريها متكثرة بالقياس
الى صدورها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سايرها واذ
لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال
عز من قائل انما الله اله واحد فهو لا شيء غيره وهذا معنى قوله منتهيا الى الواحد وهنالك لا يبقى واصف
ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف **اشارة** من آثر
العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض
لجة الوصول وهنالك درجات ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها
الحديث ولا يشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان
يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر العرفان
حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو
ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف
الحق وغاب عن نفسه فهو غايب لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو في وجدانه العرفان كانه لا يجده
بل يجد المعروف فقط وهو الخايض لجة الوصول اي معظمه وهنالك درجات التحلية بالامور الوجودية
التي هي النعوت الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبله اعني درجات التزكية من الامور الخلقية التي
تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية
والى هذا اشير في قوله عز من قائل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي
الاية فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك الى الله وفي هذه سلوك في الله وينتهي السلوكان بالفناء
في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها
اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غايب
عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات
لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شانه
ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول
اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف

عنها المقال غير الخيال لما سنبين في النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة عالم القدس
فقد يتراءى في خيالاتهم امور تحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعبارة بعيدة **تنبيه** العارف هش بش بسام
يبجل الصغير من تواضعه كما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان
بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوي والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل
اقول لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم واحوالهم فوصفهم بهش بش اي طلق الوجه
طيب وبسام اي كثير التبسم والتنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اي اشباه وهي
قريبة الاشتقاق من لفظة سواء ووزنها فعالية او ما يشبهها اولست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان
الوصفان اعني البشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضاء وهو خلق لا يبقى
لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا حزن على فوات شيء واليه اشار عز من قائل ورضوان من
الله اكبر ومنه تبين تاويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان **تنبيه** العارف له احوال لا يحتمل
فيها الهمس من الحفيف فضلا عن ساير الشواغل الخالجة وهي في اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا تاح
حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شيء واما
سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته
الهمس الصوت الخفي وحفيف الفرس دوي جريه وكذلك حفيف جناح الطاير وخلجه جذبه واستوعبه
وخلجه ايضا شغله وانزعجه فانزعج اقلعه من مكانه فانقلع وتاح له اي قدر وفي رواية باح اي ظهر وفي
ملح بسره اي اظهره والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو
كان ذلك الشيء اضعف ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال تكون في اوقات توجهه بسره الى الحق
اذا ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق او قدر له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما
يزيل استعداده للوصول او من جهة حركة سره كما ان يتمايل في فكره فيعرض له الالتفات الى شيء غير الحق و
بالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب تلك الحالة من كل
وارد غير الحق والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه اما عند الوصول والانصراف فلا يكون
كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد امرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا يفضل مع الاشتغال بالحق
على الالتفات الى غيره اما لقصورها او لشدة الاشتغال حينئذ يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل
ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثاني ان يكون القوة بحيث تفي بالامرين معا فلا يمل بالامور
الخارجية لانها لا تكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون مع اهش الخلق ببهجة الحق
فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة **تنبيه** العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه
الغضب عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فانه مستبصر لسر الله في القدر واما اذا امر بالمعروف
امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله لا يعنيه اي لا يهمه وفي الحديث
من طلب ما لا يعنيه فانه ما يعنيه والتجسس التفحص وتحسست من الشيء اي تخبرت خبره واستهويه الشيطان
وغيره اي استهامه وعيره اي نسبه الى العار وجسم اي عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه
ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره غير متتبع لعورة

احد

احد ولا يتجسس الاخبار ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير امر لوار ولوّه وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما غيره عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال في تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن **تنبيه** العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها ذلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق اقول الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثاني اما ان يكون مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذكر علله **تنبيه** العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر وربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عند ما يكون الهاجس بباله استصغار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة وهو يرتاد البهاء في كل شيء لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين بحسب وقتين اقول يقال تشعث الرجل اذا لوحته الشمس والقفر فتغير واصابه قشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع والترفه التنعم اي طعمه وهو تفعل من التفل اي غير متطيب واصغى اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر درته والخداج النقصان والسقط ردي المتاع وارتاد اي طلب مع اختلاف في مجيء ذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسر اي قربا ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه مواظبا والمعنى ظ وفي قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب لميل العارف الى البهاء احدهما فضل العناية به والثاني مناسبته للامر القدسي **تنبيه** والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف اقول اجترح اي كسب والمراد ان العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك مأثوما لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف وقت تعقله ذلك او بمن يأثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين **اشارة** جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له اقول الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اي تقبض تقبض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة

النمط العاشر

في اسرار الآيات يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار

عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال **اشارة** اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوق مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة اقول يقال ما رزئت ماله اي ما نقصت وارزاء الشيء انتقص ومنه الرزية وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصا للارتياض على قلة المؤنة ولقلة رغبته في المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم اذا ملكت فاسجح وبيّن اذا سئلت فاسجح اي سهل الالفاظ وارفق **تنبيه** تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة اقول الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحارة واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب كل من العارضين في فصلين ازالة للاستبعاد واشار الى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحارة وبين غيره فرق في ان القوى الطبيعية فيها واجدة لما يشتغل به اعني المواد الردية وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسبابا وجوز الامساك ليس بقادح فيه **تنبيه** اليس قد بان لك ان الهيئات السابقة الى النفس قد تهبط منها هيئات الى قوى بدنية كما تصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية اقول نبه في هذا الفصل على الامساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية واشار بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه اولا **اشارة** اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزع اليها احتيج او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا ما دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحليل بالحرارة وان لم يكن لهضم الطبيعة ومع ذلك ففي اهتمام المرض مضاد مسقط للقوة ولا جود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك مضادا لمذهب الطبيعة اقول السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما فارق بين الامساك العرفاني والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان نفسانيان فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بتجويز كون الاحوال النفسانية سببا له اما المرضي فيخالفهما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تتصرف الطبيعة فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض

الصور مختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحليل الرطوبات البدنية
بسبب الحرارة الغريزية المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما تكون لسد بدل تلك الرطوبات وكل ما
كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض
المضاد لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل الاركان
وتغذي الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى افتر كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد والعرفان مختص بامر
ايضا يقتضي عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها
عند مشايعتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص
العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة **اشارة** اذا بلغك ان عارفا
اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد
الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة اقول هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها في هذا
الفصل وسيجيء بيانها في فصل بعده **تنبيه** قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة
محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فينحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر
ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل
بمكنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة وكما يعرض عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح
المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فاولت القوة التي تعرض له سلاطة او غشية
عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند غضب او طرب
وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدء القوى واصل الرحمة اقول المنة القوة والاسترسال الانبعاث و
الانتشاء السكر وعن اعترض والهزة النشاط والارتياح واولت اعطت اي اعطته بل اولية معروفا والسلاطة
القهر واعلم ان مبدء القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى
داخل كالحزن والخوف تقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب او المنافسة او لانبساطه
انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل تقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال
لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق
اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحال التي تعرض له وتحركه اعتزازا بالحق او حمية الهية اشد مما يكون
لغيره كان اقتداره على حركة لا يقتدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتعين معنى الكلام المنسوب الى
علي والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية **تنبيه** واذا بلغك ان
عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان
لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها في هذا
الفصل وسيبينها في سبعة عشر فصلا بعده **اشارة** التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس
الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة
الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان واما التجربة فالتعارف والتسامع يشهدان به وليس احد
من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم

قوى التخيل والتذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات اقول يريد بيان ان الاطلاع على الغيب مستفاد في الانسان
قد يطلع على الغيب حالة النوم فالاطلاع عليه حالة اليقظة ليس ببعيد ولا مانع منه اللهم الا ما يمكن
ان يزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما الاطلاع على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس التجربة
تثبت بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للمعبر وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للناظر
وهو التعارف وانما جعل المانع من الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق بابراز النفس
في نفسه بالتخيل وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الى
زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجيء بيانه **تنبيه** قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة
في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية
وارادات جزئية تصدر عن راي جزئي ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات
عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية
ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها
علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانما تنال بتلك العلاقة كمالا ما حقا صار للاجسام السماوية زيادة
معنى في ذلك للناظر راي جزئي واخر كلي ويجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم العقلي
نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت او النقشان معا اقول
القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين احداهما
ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان
ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد بينت فيما ادعاها في هذا الفصل فقوله
قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات
على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية الى قوله في العالم العنصري اشارة
الى ما ثبت من نفوس وجود سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادي
تحريكاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع
ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها
في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة
في شيء اخر وذلك ما يقتضيه راي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر الى قوله
للناظر راي جزئي واخر كلي الى الراي الخاص به المخالف لراي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات
والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة
كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوح اسمها وسائر ما بعده الى قوله كالا مستقلا بروحها خبرها وقوله
للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير
كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون ام وذلك للناظر رايين عندها احدهما كلي والاخر جزئي فيهما
قد يستلزمان النتيجة كما في الذهن الانساني ولفظة مستورا ترد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب
من النظر وترد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوح وهو الصحيح لان

الحوالة محيطة دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن هذه مقدمة الغرض هي تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدة مادام مرتسما فيه وللارتسام سبب لا محالة اما من داخل واما من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول ويبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقلة الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا لا يتم الا بها واما الامر الرابع الذي يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده كما سياتي ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده **اشارة** قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة يريد ان هذا الدلالة على وجود الامر الخيالي من السبب الداخلي وتقريره ان الصور التي يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلي من نقيضي الاحتماء ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة من شانها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تادية الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي تتادى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتاثيرها الى الحس المشترك على ما سياتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة في معدن التخيل و التوهم الصور التي يتعلق بها اصالة هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيها او ارتسم ما يتعلق بغيرها ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك او ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة و القوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين **تنبيه** ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبتزه عن الخيال بتزا ويغصبه غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة فاذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فيتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة اقول ارتسام الصورة في الحس المشترك عن السبب الباطني يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرسوم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور

الموصوف بالاستثناء هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في مواضع انه سر لا النظر المؤدي الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بل له من قوله ها هنا بالوجه وانما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها انما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاول ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الى ما اجتمع من ذلك بقوله ويجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل عن راي المشائين وبقوله والنقشان معا الى ما اقتضاه رايه وفي بعض النسخ او النقشان معا وهو اظهر اي في العالم النفسي اما نقشا واحدا على هيئة مرتبة بحسب الراي الاول او النقشان معا بحسب الراي الثاني **اشارة** ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولازيدنك استبصارا اقول هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي هو حصول الاستعداد وعدمي وهو زوال الحائل لان قابلية النفس انما تتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلا والشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول **تنبيه** القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر مال العقل آلته فانبتت دون حركته الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا شيء آخر وهو ان النفس ايضا انما تنجذب الى جهة الحركة القوية فيتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتاد عنها الى النفس ما يعتد به اقول الموعود في الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة ومثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده لتذكر احكامه ومثله باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر مال العقل آلته اي جعل الآلة الفكر التي هي آلة العقل في حركته العقلية مميلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفي بعض النسخ امال العقل اليه اي امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفي بعض النسخ اضل العقل آلته اي اضل في سلوكه سبيله بحركته تلك ثم قال وعرض ايضا شيء آخر اي وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه شيء آخر وهو تخليتها عن افعالها الخاصة يعني التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة اي ضعفت يقال خار الحر والرجل اي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حارت اي تحيرت في امرها والباقي ظاهر **تنبيه** الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد وربما زال الناقل الحسي عن الحس وبقيت صورته هيئة في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم ولتحضر ذكرك ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة

عن السبب الباطني فكانه يبين عن المخيلة برياً اى يسلب عنه سلباً ويغصبه غصباً والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير المحسوس اجبرا التفكر او التخيل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان التخيل او التفكر عن الاعمال والاعتمال هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سيأتي فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله فلوح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعترض الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل الصور الكثيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلاً للاشباح العظيمة مدفوع بعد ما مر بما ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الاخر **اشارة** النوم شاغل للحس الظاهر شغلاً ظاهراً وقد يشغل ذات النفس في الاصل ايضاً بما تنجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى انجذاباً قد دل عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلاً ما على ما نبهت عليه فيكون من صواب الطبع ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة فاذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلاً فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام احوال في حكم المشاهدة اقول يريد ان يذكر الاحوال التى يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدأ بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذى هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضاً يكون اكثرياً وذلك لان الطبيعة في حال النوم مشتغلة في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وبطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للاعياء فينجذب النفس اليها بشيئين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل اخذت في شانها الخاص لتبعها الطبيعة على ما مر فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال يعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض تكون مشتغلة باعانة الطبيعة في تدبير البدن ولا تفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم يسكنان ويبقى المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة فلهذا قلما يخلو النوم عن الرؤيا **اشارة** واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها وضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان يلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين، معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجوداً لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكناً **تنبيه** انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المجاذبات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب الاخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قوياً ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسبتها اقوى اقول لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني

مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهى انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى يقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبهما غير متناهية قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ عن المجاذبات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة انما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير وانفعال النفس عن المحاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكيات قليلاً بحيث لا يعارضها المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلا الفعلين اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل اخر اقل وكان يفضل منها لذلك الفعل فضل اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة اى احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها اليه اقوى **تنبيه** اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ ما فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضاً وذلك اما لمنبه من هذا الطارى وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً فانه معاون للنفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك اقول يكون للنفس فلتات اى فرص يجدها النفس فجاة وساح اى جرى والتزحزح التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان يجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتادى اثره الى التخيل فيصور التخيل في الحس المشترك صورها جزوية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في احدى حالتين احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل الروح الذى هو آلته المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فتفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد على النفس سانح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح فزال الكلال وكان الوارد امراً غريباً منبهاً تنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاتها وافعالها فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك **اشارة** فاذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة

فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق فى الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال اللوح
الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لاستيلاء النفس الناطقة المظاهرة له غير صارفة عنه مثل ما تفعله
التوهم فى المرضى والممرورين وهذا اولى بذلك اذا فعل بنا الاثر مشاهدا مبصرا او هتافا او غير ذلك وربما
تمكن مثالا موفور الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان فى اجل احوال الزينة اقول مثال الاثر النازل الى
الذكر الواقف هناك قول النبى عليه السلام ان روح القدس نفث فى روعى كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر و
الاشراق فى الخيال والارتسام الواضح فى الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملئكة
واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل فى المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف
ويفعله فى الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا
الارتسام يكون مختلفا فى الضعف والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع
صوت هاتف فقط بين هتف به اى صاح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل
النظم ومنه ما يكون فى اجل احوال الزينة وفى بعض النسخ فى اعلى احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله
الكريم واستماع كلامه من غير واسطة **تنبيه** ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية
او هيئة مزاجية سريعة التنقل من شىء الى شبهه او ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب والتخصيص باسباب جزئية
لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به فى انتقالات
الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجرى مجريها بوجه ونحو تذكر امور منسية وفى مصالح اخرى فهذه القوة
بزعمها كل سانح الى هذا الانتقال او يضبط وهذا الضبط اما لقوة من معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة
المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط
للخيال فى موقفه ما يلوح فيه بقوة كما يفعل الحس ايضا ذلك محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها الخيرات
والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة
الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود وقوله ما نستعين به فى انتقالات الفكر مستنتجا
للحدود الوسطى او مستلبا للحدود الوسطى لنحتمل اظهرهما الاخير لان طلب الحدود الوسطى لا يسمى استنتاجا
انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجرى مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى فى القياسات الاستثنائية
او ما يشبه الاوسط فى الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الاخرى التى ذكرها هى ما يقتضيه العقل والفكر
من الامور الجزئية التى ينبغى ان تفعل او لا تفعل فهذه القوة يعنى المتخيلة بزعمها اى يقلبها ويحركها ابتداء كل
سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال او يضبط اى الى ان يضبط والضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة
لذلك السانح فانها اذا اشتدت اوقفت التخيل على ما تريده ويمنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرأى
حال تفكرهم فى امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصور فى الخيال فانه صارف للتخيل عن التلدد اى الالتفات يمينا
وشمالا وعن التردد اى الذهاب قداما ووراء كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حال غريبة يبقى اثرها فى
الذهن مدة والسبب فى ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة
كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة فى احتياج بعض ما يرتسم فى الخيال من الامور
القدسية حالتى النوم واليقظة الى تعبير وتاويل كما سيأتى **اشارة** فالاثر الروحانى السانح للنفس فى حالتى

النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال
الا ان الخيال يمعن فى الانتقال ويخلى عن التصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد
يكون قويا جدا او يكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش فيرتسم الصورة فى الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس
بها معنية فيرتسم فى الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك فى هذه الاثار
فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكرك فى ذكرك وربما انفلت عنه الى اشياء متخيلة
ينسيك مهمات فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذى يليه متنقلا عنه اليه
وكذلك الى اخر فربما اقتنص ما اضله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما اقتنصه بضرب من التحليل والتاويل
للاثار الروحانية السانحة للنفس فى النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها او شدتها وقد ذكر الشيخ
منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر يذكره ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوى يكون النفس عند
تلقيه رابطة الجاش اى ثابتة شديدة القلب او يكون معنية بها فيحفظه ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه
المراتب ليست لهذه الاثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها
ما ينتقل وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن ذلك **تذنيب**
فما كان من الاثر الذى فيه الكلام مضبوطا فى الذكر حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا
صريحا او حلما لا يحتاج الى تاويل وتعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما
وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحى الى تاويل والحلم الى تعبير اقول الصراح
الخالص وانما يختلف التاويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخيلى لا
يفتقر الى تناسب حقيقى انما يكفى فيه تناسب ظنى او وهمى وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا
بالقياس الى شخص واحد فى وقتين او بحسب عادتين وباقى الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين
وتم الكلام فى هذا المطلوب **اشارة** انه قد يستعين بعض الطبايع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة
فيستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد يوجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر
عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم فى تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه
حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل
ما يشغل بعض ما يستنطق فى هذا المعنى بتامل شىء شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش اياه بشفيفه ومثل
ما يشغل بتامل لطخ من سواد براق وباشياء تترقرق وباشياء تموّر فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير
ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار لا طبع وفى حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا
فى طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله من الصبيان وربما اعان على
ذلك الاسهاب فى الكلام المختلط والايهام لمس الجن وكل ما فيه تحيير وتدهيش فاذا اشتد توكل الوهم بذلك
الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوى وتارة يكون شبيها
بخطاب من جنى او هتاف من غائب وتارة يكون مع ترائى شىء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة
يؤثر اى يروى والشد الحثيث العدو المسرع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل
اذا اعيى والرعش الرعدة وارعشه اى ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اى حيره وترقرق

اى تلألأ ولمع ويمور مورا اى يموج موجا واهتبال الفرصة اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام والمسبل الممس
يقال للذى به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور اى يباشرها
بنفسه واما الاشياء التى ذكرها مما يشتغل بتامله من يستنطق فى معرفة معرفة فالشئ الشفاف المرعش للبصر
برجرجته يكون كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا ادير بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة
والمدهش للبصر لشفيفه يكون كالبلور الصافى المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالدخن
وبالسواد المتشبث بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشئ المضئ كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشباء
التى تترقرق فكالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة بحيال الشمس او الشعلة والاشياء التى تمور فكالماء
الذى يموج شديدا فى اناء او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او للغليان الشديد وما يشبهه وباقى الكلام
ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجرى مجرى الامور
الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هى ظنون امكانية صير
اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها ومن
السعادات المتفقة لمحبى الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال فى انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية فى غيرهم
حتى يكون ذلك تجربة فى اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جمت الفوائد
واطمئنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم ولم يعارض العقل فيما يربا بنفسه منها وذلك من اجسم
الفوائد واعظم المهمات ثم انى لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه
لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل اقول يقال ربات القوم ربا اى
اى قبيلتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس
الى سائر القوى وباقى الفصل ظاهر فهذا اخر كلامه فى باب الاخبار عن الغيب **تنبيه** ولعلك قد يبلغك
عن العارفين اخبار تكاد تاتى بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى
للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه اخر ودعا لهم فصرف
عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنهم طائر ومثل ذلك مما لا يؤخذ
فى طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا فى اسرار الطبيعة وربما يتاتى لى ان اقص
بعضها عليك اقول لما فرغ عن بيان الايات الثلث المشهورة التى تنسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد
ان ينبه على اسباب سائر الافعال المروية بخوارق العادة ولم يقل بانها تقلب العادة لان تلك الافعال ليست
عند من يقف عليها الموجبة اياها بخارقة العادة انما هى خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان
على وزن الطوفان فالموت يقع فى البهائم اما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المعدنيات
وهو غير مناسب لهذا الموضع **تذكرة وتنبيه** اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها
مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من علائق اخر وعلمت ان هيئة تمكن العقد منها وما يتبعه قد يتادى
الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشى على جذع معروض فوق فضاء يفعل فى انزلاقه ما لا يفعله
وهم مثله والجذع على قرار وينبع اوهام الناس تغير مزاج مدرجا او دفعة وابتداء امراض او افراقا منها
فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تاثيرها بدنها وتكون لقوتها كانها نفس ما للعالم

وكما يؤثر بكيفية مزاجية تكون قد اثرت لمبدأ لجميع ما عددته اذ مبادئها هذه الكيفيات لاسيما فى جرم
صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لاسيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكر
ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل فى اجرام اخر ينفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكرن ان
يتعدى من قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى تنفعل فيها لاسيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر
قواها البدنية التى لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها اقول التذكرة فى هذا الفصل لشيئين
احدهما ان النفس الناطقة ليست بمنطبعة فى البدن انما هى قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق
التدبير والتصرف والاخر ان هيئة الاعتقادات الممكنة فى النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف
والفرح قد تتادى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن وللهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات
النفسانية ومما يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم الماشى على جذع بزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا
يزلقه اذا كان على قرار من الارض والثانى ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فتنبسط
روحه وتنقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير حدا يأخذ البدن الصحيح بسببه فى مرض ما ويأخذ
البدن المريض بسببه فى افراق اى برء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه افراقا اى اقبل واما التنبيه
فهو ان يعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام
ويكون تلك النفوس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما انها تؤثر فى بدنها بكيفية مزاجية
مباينة الذات لها كذلك تؤثرها ايضا فى اجسام العالم بمبادئ لجميع ما مر ذكره فى الفصل المتقدم اعنى
يحدث عنها فى تلك الاجسام كيفيات هى مبادئ تلك الافعال خصوصا فى جسم صار اولى به لمناسبة تخصه
مع بدنه كملاقاة اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر
عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا تقتضى شيئا لا يكون موجودا فيها اولها ولو كان بالاثر فينبغى ان
يتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة و
ليست ببارد انما البارد مادتها القابلة لتاثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة
حتى تفعل فى اجرام غير بدنها فعلها فى بدنها وتتعلق بابدان غير بدنها فتؤثر فى قواها تاثيرها فى قوى
بدنها خصوصا اذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية اى حددت يقال شحذت السكين اى حددته
والمراد انها اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة
فهى تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا
الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا فى البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التى
هى اشرف تاثير اعظم من تاثير الوهم وايضا التخيلات التى لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح
جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما قوة
تقتضى هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة
فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط
كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا
التطويل واقول قوله هذا مبنى على ظنه بالشيخ انه يقول النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام

فيه لكن لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيئات تحدث في النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد نوع في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادتنا اليها امور عقلية انما هي تجارب لما ثبتت طلب اسبابها والا لم يجوز الاكتفاء بالجمل في باب الدعوى المذكورة **اشارة** هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي لما تفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية لتشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار اقول لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هو مبدء الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة تختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان تكون عين ما يتخصص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان تكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فان الاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص التي تصير النفس معه نفسا شخصية وربما تحصل بمزاج طار وربما تحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متشابهة في النوع مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعي واحد كاف في الدلالة على تشابهها في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه **اشارة** فالذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون جيدا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزيده تزكية لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر وقد يكسر فرط نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأو الازكياء فيه اقول الغلواء والغلو والشأو الغاية والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذي يقابله **اشارة** الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدء فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار اقول النهك النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهك فلانا اي دنفه ضنى ونهكته الحمى اي اضنته ومن تعرض اي يوجب وانما قال الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونها من هذا القبيل لانها مما لم يجزم بوجودها بل هي وامثالها من الامور الظنية والتاثير في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار اليد مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء ما يعلوهما من الهواء وبانفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين النار الماء الذي في القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الراي العامي **تنبيه** ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادي ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة يستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث اقول لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة

المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبدؤه النفوس على ما مر وقسم يكون مبدؤه الاجسام السفلية وقسم يكون مبدؤه الاجرام السماوية وهي وحدها لا تكون سببا للحادث ارضي ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضي وما في الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس الحديد من جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المغناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذا في الطلسمات **نصيحة** اياك ان يكون تكيسك وتبروءك عن العامة هو ان تبري منكرا لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك به ما لم تقم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك فالصواب ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب اقول تبرى له اي اعترض له واقبل قبله والطيش النزق والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اي انفشتها واهملتها وذاد اي طرد والغرض من هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير بينة بل الواجب في هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب **خاتمة ووصية** ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك منه مدرجا مجزءا مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما تأتيه مجراك متأسيا بك فان اذعت هذا العلم او اضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا اقول يقال مخضت اللبن لاخذ زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه والقفي والقفية الشيء الذي يؤثر به الضيف وابتذال الثوب استهانته وترك صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة والعادة والجرأة على الحرب وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والملحد الذي اي حاد عنه وعدل عنه والهمج جمع الهمجة وهي ذباب صغير تسقط على وجوه الغنم والحمير واعينهما ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج ووثق يثق بالكسر فيهما ويتسرع اي يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجه الى كذا اي ادناه منه على التدريج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت اي اعطيت فيما تقدم وتأسى به اي تعزى به واذاع الخبر اي افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعالم الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير مستعدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون للحقائق الجازمون بها ينقسمون الى واصلين والى طالبين يعرفون قدرها والى

وفات ابوه فسافر الشيخ الى خوارزم فاطلع السلطان محمود
بحاله وانه شيعي فطلبه فخرج منها الشيخ خائفا وقصد جرجان وملكها
القابوس فبلغ تلك البلدة مع كمال المشقة فاكرمه قابوس وظهر منه هناك
معالجات غريبة فحصل لامر قابوس نفرة وقصد الشيخ الري وملاقات مجد الدولة وكان
دائم المرض فبلغه معالجه وصنف كتاب المعاد باسمه فاطلع من توجه السلطان محمود نحو الري فخاف واقبل

نحو قزوين ثم همدان عند شمس الدولة اخي مجد الدولة فصار وزيره مدة فاستعفى فمات شمس الدولة واستقر ابنه تاج الدولة مقامه فاستدعى من الشيخ القيام بامور المملكة فاستعفى واختفى في همدان واشتغل باتمام كتاب الشفاء من الالهي والطبيعي فيكتب في كل يوم خمسين ورقة من دون الرجوع الى شيء من الكتب الى ان تم ذلك الكتاب فاطلع تاج الدولة فوجده عنده فامر بحبسه فارسله الى قرية من همدان وحبسه فيها اربعة اشهر فصنف فيها الهداية ورسالة حي بن يقظان وكتاب القولنج فسافر تاج الدولة من خوف علاء الدولة الى تلك القرية فرجع بعد الاطمئنان مع الشيخ الى همدان فشرع الشيخ بتصنيف منطق الشفاء فاراد اصفهان فاطلع علاء الدولة من قدومه فاكرمه غاية الاكرام فصنف فيها الحكمة العلائية وصار من خواص الملك ويعقد في كل ليلة جمعة مجلسا من العلماء الكبار ويحضر الشيخ وكان اذا تكلم سكتوا جميعا للاستفادة منه فاعتل مزاج الشيخ لكثرة مباشرة النساء فابتلي بالقولنج فعالج نفسه فحقن نفسه في يوم ولعله ثماني مرات وحصل من كثرة الحقنة في امعائه قرحة فسافر مع علاء الدولة نحو همدان فعاد مرضه وازداد فمات في يوم الجمعة غرة شهر رمضان سنة ٤٢٨ في همدان وورد في بعض التواريخ ان الشيخ تصدق في اواخر عمره بماله على الفقراء وكان في كل ثلثة ايام يقرء تمام القران ويصلي ويعتكف في المساجد لحل المشاكل وكان تمام عمره ثمانية وخمسين سنة

واما مجمل احوال الشارح الكتاب محمد بن محمد الطوسي كان من الاصل من جهرود ساوة وتولد في وقت طلوع الشمس من يوم السبت حادي عشر جمادى الاولى سنة ٥٩٧ في الطوس من قرى ساوة او البلد المعروف وهو في العقليات تلميذ بهمنيار تلميذ الشيخ بثلاثة وسائط وفي النقليات تلميذ المرتضى علم الهدى بواسطتين وتوفي في اخر نهار الاثنين ثامن عشر شهر ذي الحجة من سنة ٦٧٢ ودفن على حسب وصيته في العتبة العلية الكاظمية عليها السلام وتحية وكتب في قائمة تلك العتبة التي هي بمنزلة لوح المزار له كلبهم باسط ذراعيه الخ وله تصانيف كثيرة لا حاجة لها الى عدها رحمه الله ومجمل احوال المحشي العلامة المولى المحقق قطب الدين محمد بن محمد الرازي كان رجلا عالما فاضلا محققا وكفاه فضلا وشرافة ما كتب له العلامة الحلي بعد قراءة القواعد عليه تلمذه عنده قرأ علي اكثر هذا الكتاب الشيخ العالم الفقيه الفاضل المحقق المدقق زبدة العلماء والافاضل قطب الملة والدين محمد بن محمد الرازي ادام الله ايامه قراءة بحث وتدقيق وتحقيق وتحرير واستنباط عن مشكلاته واستوضح لمعظم شبهاته فبينت له ذلك بيانا شافيا وقد اجزت له رواية هذا الكتاب ورواية جميع مصنفاتي ورواياتي وما اجيز لي روايته وجميع كتب اصحابنا السابقين الى قوله وكتب العبد الفقير الى الله حسن بن يوسف بن مطهر الحلي مصنف الكتاب في ثالث شعبان المعظم من سنة ثلث عشر وسبعمائة بناحية ورامين الخ وذهب بعد وفات سلطان ابي سعيد الى الشام وعارض هناك مع الشيخ تقي الدين الشافعي ودعى ذلك الشيخ حبل ولايته واستجلب قلوب العوام الى المكابرة مع ذلك الفاضل الفهام ولاقاه الشيخ الشهيد محمد بن مكي على اقتداره مقامه في دمشق واستجاز منه فاجازه و توفي رحمه الله بدمشق في ثاني عشر ذي القعدة من سنة ست وستين وسبعمائة ودفن بالصالحية ثم نقل الى موضع اخر ومصنفاته كثيرة معروفة فاذا عرفت طرفا من كمالات المصنف والشارح والمحشي فاعرف قدر كلماتهم اذ كل يعمل على شاكلته فحقيق بهذا الكتاب ان يكتب بالنور على خدود الحور بنفسي كتاب لو ابيع بمثله ذهبا لكان البايع المغبونا ولا سيما هذا المطبوع الذي لم يطبع بمثاله ولم ينسج على منواله فالمسئول ممن حسن خيمه وسلم من داء الحسد اذ نيرا اذا عثر على شيء طغى به القلم وزلت به القدم ان يغتفر ذلك في جنب ما اريح من التعب وصبر الفاضي ونادى

من كتب بخصر في تلميذ انا الجواد قد يكبوا والصارم قد ينبوا وان الانسان
محل النسيان والحسنات يذهبن السيئات هذا اخر ما اردت ايراده
بصيرتم الكتاب من الله الموفق للصواب حرره الاحقر
علي النوري الطبرسي عفي عنه

من انا الملك الاعظم ... على العصر ... المتقن مصحح الكتاب



٣٧١ بخارا شعبان

حجة الحق ابو علي سينا
٣٧٣ در شجع آمد از عدم بوجود
٣٩١
در شصا کرد کسب جمله علوم
٤٢٧
در تکز کرد زین جهان بدرود

حجة الحق ابو علي سينا
در شجع آمد از عدم بوجود
٣٧١
در شصا کرد کسب جمله علوم
٣٩١
در تکز کرم